

JOHANNES BREDENBURG (1643-1691)

EEN ROTTERDAMSE COLLEGIANT IN DE BAN VAN SPINOZA

JOHANNES BREDENBURG (1643-1691)

A ROTTERDAM COLLEGIANT UNDER THE SPELL OF SPINOZA

JOHANNES BREDENBURG (1643-1691)
EEN ROTTERDAMSE COLLEGIANT IN DE BAN VAN SPINOZA

JOHANNES BREDENBURG (1643-1691)
A ROTTERDAM COLLEGIANT UNDER THE SPELL OF SPINOZA

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van Doctor
aan de Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de Rector Magnificus
Prof.dr. C.J. Rijnvos
en volgens besluit van het College van Dekanen.
De openbare verdediging zal plaatsvinden op
donderdag 29 november 1990 om 11.00 uur.

door

LOUIS VAN BUNGE
Geboren te 's-Gravenhage

universiteits
Erasmus
DRUKKERIJ

1990

Promotiecommissie

Promotor : Prof.dr. J. Sperna Weiland

Co-promotor : Dr. W.N.A. Klever

Overige leden: ~~Prof.dr. J. van den Berg~~

Prof.dr. J.A.H. Bots



INHOUDSOPGAVE

	P.
VOORWOORD	3
INLEIDING	5
1. ROTTERDAMSE COLLEGIANTEN: 1630-1672	9
1.1. Rijsburger collegianten, Amsterdamse collegianten en het placcaat van 1653 tegen het socinianisme	9
1.2. Remonstrantse collegianten: Hartigveld, Van Velzen, Verburg, Paets en Naeranus	14
(i) Het ontstaan van de onenigheden rond het vrijdags college	14
(ii) De eerste pamfletten	18
(iii) De afloop van de twisten	26
1.3. Doopsgezinde collegianten: Jacob Ostens	33
(i) Ostens en het socinianisme	33
(ii) Ostens en Van Blyenbergh	40
(iii) De vredehandel van 1671	44
1.4. Johannes Bredenburg: Een Praetje over Tafel, 1671	46
1.5. Heylzamen Raad tot Christelyke Vrede, 1672	57
1.6. Het rampjaar: 1672	67
2. VERHANDELING VAN DE OORSPRONG VAN DE KENNISSE GODS EN VAN DESSELFS DIENST: 1672	87
2.1. Bredenburg en Kuyper: 1672-1676	87
2.2. Bredenburg en het cartesianisme: 1672	98
2.3. Bredenburg en het natuurrecht: 1672	112
3. ENERVATIO TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICI: 1675	131
3.1. Enervatio Tractatus Theologico-Politici: deel 1	131
(i) De "theologische" grondslag van de Tractatus	135
(ii) De "filosofische" grondslag van de Tractatus	139
(iii) De werkelijke grondslag van de Tractatus	141
3.2. Melchior, Batelier, Van Mansvelt en Van Blyenbergh: 1671-1674	143
3.3. Enervatio Tractatus Theologico-Politici: deel 2	151
(i) God = Natuur	152
(ii) Natuur = Effect	156
3.4. Bredenburg en de moderne Spinoza-kritiek	159
(i) Enervatio deel 1	159
(ii) Enervatio deel 2	163

4. WISKUNSTIGE DEMONSTRATIE, DAT ALLE VERSTANDELIJKE WERKING NOODZAAKELIJK IS: 1676	177
4.1. De Wiskunstige Demonstratie	177
4.2. Beelthouwer en Jelles	184
5. DE BREDENBURGSE TWISTEN: 1676-1700	192
5.1. De publikatie van de Wiskunstige Demonstratie: 1676-1684	192
5.2. Noodige Verantwoording: 1684	195
5.3. De eerste pamfletten voor en tegen Bredenburg: 1684-1685	198
(i) J.M.G.V.S., Verburg, Van Geel, Aubert de Versé	198
(ii) Orobio de Castro	204
(iii) Kuyper en Lemmerman	207
5.4. De Schriftelyke Onderhandeling tussen Van Limborch en Bredenburg: 1685-1686	209
5.5. De laatste pamfletten voor en tegen Bredenburg, zijn dood en de hereniging der collegianten: 1685-1700	218
CONCLUSIE	239
SUMMARY	246
APPENDIX	255
AFKORTINGEN	257
BIBLIOGRAFIE: 1. Knuttel	259
2. Van der Wulp	264
3. Overige pamfletten en oude drukken	267
4. Secundaire literatuur	276
REGISTER	289
CURRICULUM VITAE	303

VOORWOORD

In zekere zin is dit proefschrift het resultaat van een experiment. Het is namelijk geschreven door een assistent in opleiding, die werd aangesteld in september 1986, toen het aio-stelsel officieel van kracht werd. De onderzoeksoopdracht werd geformuleerd door de co-promotor dr. W.N.A. Klever, die de coördinatie in handen heeft van het VF-programma *Spinoza in de zeventiende en in de twintigste eeuw*, van de Rotterdamse Faculteit der Wijsbegeerte. De promovendus ondertekende een contract dat hem verplichtte tot het schrijven van een dissertatie over het *ambivalente anti-spinozisme van Johannes Bredenburg*.

Nu ik mijn deel van het contract ben nagekomen, moet ik een aantal mensen bedanken voor hun hulp. Dr. Klever was niet alleen verantwoordelijk voor de formulering van de opdracht, zijn onstuitbaar enthousiasme voor het Spinoza-onderzoek is een voortdurende bron van inspiratie geweest. Zijn grote kennis van het spinozisme was onmisbaar. Prof.dr. J. Sperna Weiland, de promotor, stelde mij in de gelegenheid eerst veel zuiver historisch onderzoek te verrichten, voordat ik hem de resultaten van dat werk in enig filosofisch verband kon presenteren. Zijn vertrouwen heeft veel voor mij betekend.

Aio's worden verondersteld een "tweede fase"-opleiding te volgen. Daar was in dit geval geen sprake van. Prof.dr. Sperna Weiland en dr. Klever hebben het mij toegestaan dit project geheel naar eigen inzicht uit te voeren. Hun kritiek op eerdere versies van deze dissertatie was soms scherp, maar nooit ontmoedigend.

Behalve met hen heb ik uitvoerig van gedachten kunnen wisselen met dr. Th.H.M. Verbeek, dr. A.C. Fix, drs. H.W. Blom en dr. S.B.J. Zilverberg, ook wanneer hun agenda hun dat nauwelijks toestond. Irma Beckers heeft de tekst drukgereed gemaakt. Dat vergde veel geduld en was een hels karwei.

De traditionele klaagzang over de ontwrichting van het sociale leven, die de kennelijke prijs is voor het verrichten van promotie-onderzoek laat ik bewust achterwege. Het was mij een groot genoegen, aio te zijn. Dat dank ik vooral aan mijn ouders. Zonder hun aanmoediging was ik niet eens aan dit boek begonnen.

INLEIDING

Dit proefschrift probeert een antwoord te geven op de vraag hoe de ideeën van Johannes Bredenburg zich verhouden tot die van Spinoza. Na de Tweede Wereldoorlog heeft het Spinoza-onderzoek een ware renaissance ondergaan. Inmiddels bestaat een internationaal netwerk van specialisten. Het is hen niet alleen om de systematische interpretatie van Spinoza's denken te doen en om de intellectuele achtergronden van zijn filosofie, maar ook om de receptie van het spinozisme. Binnen die - uitzonderlijk vijandige - receptiegeschiedenis neemt Johannes Bredenburg een bijzondere plaats in.

Aan het eind van de zeventiende eeuw werd Bredenburg de inzet van de eerste omvangrijke polemiek over het spinozisme. De meeste deelnemers aan dit debat waren Hollanders. Pierre Bayle stelde echter reeds spoedig het Europese lezerspubliek op de hoogte. Bayle wijdde het uitvoerigste artikel van zijn *Dictionnaire* (1697) aan Spinoza. In de begeleidende noot M besprak hij kort de lotgevallen van "le Sieur Jean Bredenbourg", die na in 1675 een ontzenuwing van Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* (1670) te hebben gepubliceerd, tot de ontstellende ontdekking zou zijn gekomen dat hij het spinozisme niet meer van de hand kon wijzen, toen hij deze filosofie eenmaal tot een wiskundig bewijs had herleid. Hij zou aan niets minder dan een persoonlijke crisis ten prooi zijn gevallen.

Johannes Bredenburg was een Rotterdamse koopman. Zijn filosofische en theologische interesses leefde hij uit in het Rotterdamse college, een godsdienstige vergaderplaats, waar de bezoekers naar eigen inzicht vrij konden spreken over hun geloof. Daar werden in de jaren zeventig van de zeventiende eeuw de kiemen gezaaid van wat in het daaropvolgende decennium zou uitgroeien tot de "Bredenburgse twisten".

De bronnen over Bredenburg zijn zeer beperkt. Behalve zijn eigen pamfletten en die van zijn tegenstanders is er niet veel. Ik ben er bijvoorbeeld niet in geslaagd, een portret van hem te achterhalen. Ook over zijn jeugd tasten we in het duister. Daarbij komt nog dat Bredenburg niet erg duidelijk is over zijn bronnen en dat zijn werk - dat ook al niet erg omvangrijk is - evenmin uitblinkt door een heldere schrijfstijl. Dat hij een collegiant was, zegt verder niet zo veel. Zo collegianten iets waren, waren zij individualisten. Bovendien verschilden de lokale colleges onderling sterk van karakter. Over het Amster-

damse college is vrij veel geschreven, dat van Rotterdam is nog nauwelijks bestudeerd.

Deze historiografische problemen heb ik geprobeerd het hoofd te bieden door de pamfletten van Bredenburg voortdurend te vergelijken met werk van tijdgenoten. Zo heb ik getracht de context van Bredenburgs optreden te reconstrueren. Elke tekst wordt geschreven in de omgeving van andere teksten. Juist omdat wij niets weten van Bredenburgs jeugd, omdat hij niet veel geschreven heeft, omdat hij tot een religieuze beweging hoorde, waarin zeer uiteenlopende standpunten werden gehuldigd en tenslotte omdat Bredenburgs pamfletten essentieel polemisch van karakter zijn, lijkt het mij onontkoombaar enige tijd stil te staan bij enkele tijdgenoten, met wie Bredenburg misschien op het eerste gezicht weinig gemeen lijkt te hebben.

Die werkwijze was naar mijn mening vooral noodzakelijk voor de beoordeling van Bredenburgs eerste pamfletten. In 1671 publiceerde hij anoniem *Een Praetje over Tafel*, dat in 1672 gevolgd werd door *Heylzamen Raad*. Beide teksten behandelen de grondslag van het college houden, die gelegen zou zijn in de noodzaak tot onderlinge verdraagzaamheid. Deze uiterst polemische teksten zijn zo goed als onbegrijpelijk, voor wie niet op de hoogte is van de ontstaansgeschiedenis van het Rotterdamse collegiantisme. Voordat ik in de tweede helft van het eerste hoofdstuk Bredenburgs vroegste geschriften zal bespreken, zullen in de eerste paragrafen van hoofdstuk 1 dan ook zijn oudere vrienden van het college worden geïntroduceerd en de ideeën die onder hen leefden.

Ondanks de nadruk die de vroege Rotterdamse collegianten legden op het belang van een persoonlijke evaluatie van overgeleverde tradities, ontkwamen zij er niet aan, een eigen traditie in het leven te roepen. De beschrijving van dat erfgoed is niet zozeer bedoeld als een bijdrage aan de kerkgeschiedenis van Rotterdam, maar vooral als een poging om de leerschool van Bredenburg in kaart te brengen.

Bredenburgs inbreng leidde reeds spoedig tot zeer ernstige meningsverschillen onder de collegianten. Hij bleek zich aangetrokken te voelen tot een radicale variant van het cartesianisme, wat in het tweede hoofdstuk aanleiding geeft tot verdere vergelijkingen: wat ging in Bredenburgs dagen zoal voor cartesians door, waarom werd zijn sympathie voor die filosofie zo fel bestreden en door wie? En hoe verhielden de eerste resultaten van zijn cartesians geörienteerde bezinning op de verhouding tussen God en mens zich tot wat Amsterdamse collegianten als Boreel en Galenus over die relatie schreven?

In het derde hoofdstuk probeer ik vast te stellen hoe oorspronkelijk Bredenburgs *Enervatio Tractatus Theologico-Politici* was, nadat vóór hem al anderen tegen Spinoza hadden geschreven.

In het vierde hoofdstuk probeer ik na te gaan hoe spinozistisch Bredenburgs spinozistische fase werkelijk was en hoe zijn interpretatie zich verhoudt tot enkele andere positieve reacties op Spinoza. Wanneer Bredenburg zijn spinozistische crisis te boven komt, blijkt hoe sterk hij verbonden was - en wilde blijven - met het erfgoed van het Rotterdamse college. In het vijfde en laatste hoofdstuk keren dan ook weer veel oude bekenden uit het eerste hoofdstuk terug.

Bredenburg was geen groot filosoof. Toch is deze studie vrij omvangrijk geworden, vooral doordat ik veel aandacht besteed aan de ontstaansgeschiedenis van het Rotterdamse college en aan de vroege receptie in de Nederlanden van Spinoza's *Tractatus*. Hierboven heb ik aangegeven waarom ik dat heb gedaan. Beide onderwerpen waren grotendeels onontgonnen terrein. Daarom zijn de uitweidingen, waartoe ik mij genoodzaakt zag om Bredenburg te kunnen situeren, misschien ook van belang voor wie niet in eerste instantie is geïnteresseerd in de lotgevallen van deze overigens zo opmerkelijke koopman.

HOOFDSTUK 1

ROTTERDAMSE COLLEGIANTEN: 1630-1672

1.1. *Rijnsburger collegianten, Amsterdamse collegianten en het placcaat van 1653 tegen het socinianisme*

Johannes Bredenburg was een Rotterdamse collegiant. Toen in 1671 zijn eerste geschrift, *Een Praetje over Tafel*¹, het licht zag, was hij vermoedelijk achtentwintig jaar oud. Zijn debuut als auteur markeert het moment waarop de Rotterdamse collegianten als leden van een autonome godsdienstige vergadering kunnen worden beschouwd. Het *Praetje over Tafel* is een commentaar op de geschiedenis, die aan dat moment voorafging. Om de strekking van dat pamflet te kunnen begrijpen, is het noodzakelijk die geschiedenis nauwgezet in kaart te brengen. Bovendien zal blijken dat in het vroege Rotterdamse collegiantisme belangrijke aanknopingspunten kunnen worden gevonden voor de beoordeling van Bredenburgs latere intellectuele ontwikkeling. Het *Praetje over Tafel* sloot niet alleen een periode af, het was ook de eerst stap in de richting van de zogenaamde "Bredenburgse twisten".

Naar aanleiding van de publikatie van het *Praetje over Tafel* zou een ooggetuigeverslag worden uitgegeven van het ontstaan van het collegiantisme, dat in het vervolg van dit hoofdstuk nog ter sprake zal komen. Hier volstaat een vluchtige schets. In 1619 werden, na de Dordtse Synode, de arminiaans georiënteerde gemeentes beroofd van hun predikanten. Dat leidde er in het dorp Warmond toe dat de gebroeders Van der Kodde, ontwikkelde agrariërs, het heft in eigen hand namen en zonder tussenkomst van professionele theologen godsdienstige bijeenkomsten gingen beleggen.² Op die vergaderingen, die "colleges" werden genoemd, was het alle aanwezigen toegestaan "vrij" te "profeteren". Op elke bijeenkomst stond een bepaalde Bijbeltekst centraal, waarover alle "collegianten" naar eigen inzicht het woord konden voeren. Na enkele maanden zo met groot succes de treurige uitkomst van de Dordtse Synode het hoofd te hebben geboden, vestigde het college zich definitief te Rijnsburg, zodat de deelnemers aan deze vergadering reeds spoedig "Rijnsburger collegianten" werden genoemd.

Na verloop van tijd vond het Rijnsburgs voorbeeld navolging in tal van steden in Holland, Friesland en Groningen. Rijnsburg zou de plaats blijven, waar alle collegianten elkaar twee keer per jaar konden ont-

moeten op de "grote vergadering". Vanaf het midden van de zeventiende eeuw zouden de lokale colleges van met name Amsterdam en Rotterdam toonaangevend worden voor heel de collegiantse beweging. Het eerste Amsterdamse college werd omstreeks 1645 opgericht door Daniël de Breen, Michiel Comans en Adam Boreel.³ Het eerste gedrukte pleidooi voor het vrij profeteren kwam van de hand van Boreel (1603-1666), die in 1645 *Ad Legem et Ad Testimonium* in het licht gaf, een tekst die in 1666 ook in het Nederlands voorhanden kwam.⁴

Boreel, een hoogst excentriek edelman, kon noch in de Bijbel noch in de geschiedenis van het Christendom enige bevestiging vinden van Gods instemming met het bestaande gemeenteleven. Hij verwierp zowel de predikatie als het formuleren van belijdenisgeschriften. Voordat het tot de ontwikkeling van om het even welke confessie zou kunnen komen, zou eerst de principiële vraag aan de orde moeten worden gesteld "of niet dat geschreeve Woord Gods, soo als 't is, en legt, een middel zy om ons in Gods naam, ende gelijk als Gods gesant, het saligmakend geloof in te planten: even gelijk als 't Woord, soo 't was en lag, sonder eenige uytlegginge, daar God de verkondiging des Evangeliums mee heeft begonnen, ende ingesteld?"⁵ Teruggrijpend op het erfgoed van zestiende eeuwse denkers als Sebastian Franck en Coornhert en in aansluiting op gevoelens, zoals die reeds onder de collegianten uit Warmond moeten hebben geleefd, verklaarde Boreel de christelijke vergadering "uit naam van yder der Lidmaten, ende uit het regt van een gemeen beroep" tot de enig gerechtvaardigde.⁶

Spoedig kreeg het Amsterdamse college zijn belangrijkste pleitbezorger in de persoon van de jonge Vlaams doopsgezinde predikant Galenus Abrahamsz. (1622-1706).⁷ Eén van de moeilijkheden bij het vaststellen van Galenus' invloed op de collegianten in Amsterdam en daarbuiten is dat het meerendeel van zijn geschriften pas verscheen na 1680⁸, toen hij met emeritaat ging. Dat maakt het ook riskant om een stellig oordeel uit te spreken over de rechtmatigheid van de kritiek, die in de jaren vijftig van de zeventiende eeuw de kop op stak. Galenus en de "galenisten" werden er zowel door calvinisten als door de behoudende vleugel van hun eigen Vlaams doopsgezinde gemeente van beschuldigd socinianen te zijn. Hij zou openlijk zijn twijfel hebben beleden, niet alleen omtrent de status van kerkelijke organisaties, maar ook over de erfzonde, de rechtvaardiging door het geloof en de volledigheid van de voldoening, die Jezus, de Zoon, bij God, de Vader, voor de gevallen mens zou hebben verkregen.⁹

In 1653 verschenen de eerste pamfletten in wat zou uitgroeien tot de "Lammerenkrijgh", een slepend conflict in de boezem van de doopsgezinde gemeenschap van Amsterdam tussen de galenisten en de "apostoolsen", met wie de aanhangers werden bedoeld van de conservatieve Vlaamse leraar Samuel Apostool (1638-1699).¹⁰ De spanningen werden reeds zo spoedig publiek, doordat de Staten van Holland en West Friesland op 19 september 1653 een placcaat hadden afgekondigd, waarin het socinianisme officieel werd veroordeeld.¹¹ De Staten verboden het om de sociniaanse dwalingen op enigerlei wijze op vergaderingen uit te dragen, op schrift te stellen, te drukken of, gedrukt, te verkopen. Tevens werd alle drukkers en boekverkopers geordineerd, reeds geschreven of gedrukte exemplaren van sociniaanse geschriften in te leveren bij de magistraat ter plaatse "omme aldaer ghesupprimeert ende bewaert te worden".¹²

Wat die gewraakte leer zoal behelsde, blijkt uit de remonstrantie van enkele predikanten, die de Staten op het gevaar attendeerden en uit het advies dat de Leidse hoogleraren Triglandius, Coccejus en Heidanus desgevraagd daarover hadden uitgebracht. Socinianen zouden volgens de predikanten de volgende "fondamenten des Christelicken Geloofs de Kercke ontrukken"¹³: de drieëenheid, de goddelijkheid van de Zoon en de Heilige Geest, de voldoening van Christus, de "rechtvaardighmakinge" van Christus, de kracht van de Geest in de wedergeboorte, de lichamelijke opstanding van de doden en de hoop op een eeuwig leven. De Leidse professoren voegden daar onder andere de ontkenning aan toe van de "natuerlijcke kennisse Godes ende des rechts"¹⁴, het verwerpen van de goddelijke voorzieningheid en de bevestiging van de menselijke vrije wil.

In het vervolg van deze studie zullen met name de laatste punten nader onder de loupe worden genomen. Voorlopig volstaat het, te constateren dat in de Republiek, rond het midden van de zeventiende eeuw, op zijn minst inderdaad een levendige belangstelling voor het socinianisme bestond.¹⁵ Zoals bekend, had de Italiaanse theoloog Faustus Socinus (1539-1604) in Polen aan de basis gestaan van een kerk, die in de tweede helft van de zestiende eeuw tot grote bloei was gekomen. Nadat echter in 1586 Sigismund III, "de Jezuietenkoning", de troon had beklommen, kreeg de "Ecclesia minor" het zwaar te verduren. Langzaam maar zeker kwam een exodus op gang van vooraanstaande socinianen, die onder andere de als tolerant te boek staande Republiek bezochten. Zo ontstonden hartelijke contacten met prominente remonstranten en verschillende doopsgezinde gemeentes. Veel sociniaanse geschriften werden vertaald.

Een sociniaanse kerk heeft echter in Nederland nooit bestaan. "Maar een vaste verbintenis met Nederland", zo luidt de conclusie van Kühlers *Het socinianisme in Nederland*, "is nimmer tot stand gekomen; evenmin heeft het socinianisme in zijn geheel hier blijvend ingang gevonden".¹⁶

Het placcaat uit 1653 rept daarentegen wel degelijk van "'t samenrottingen, ende by-een-komsten, daer door sy (...) haer pernitieuse, ende Ziel-verdervende Leer-poincten onder alle soorten van menschen spargeren, ende voort-setten".¹⁷ Volgens Heidanus (1597-1678) en zijn collega's stond hun verder "soo wel by de Remonstranten als de Mennis-ten de deure open".¹⁸ Hoogstwaarschijnlijk werden met de "'t samenrottinge" van socinianen de colleges bedoeld. Het Amsterdamse college werd bijvoorbeeld bezocht door Jan Knol, de vertaler van de sociniaanse belijdenis - die van Rackow - en door Frans Kuyper (1629-1691), de uitgever van de *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, een man die we in het vervolg van deze geschiedenis nog uitgebreid zullen leren kennen. Voor Heidanus deed zich echter bovendien de gelegenheid voor om zijn vete met Simon Episcopus (1583-1643) nog eens onder de aandacht van de autoriteiten te brengen. Episcopus had zich in het spoor van Arminius en Uytenbogaert tot de leider van de remonstranten ontpopt.¹⁹ In 1634 was hij de eerste hoogleraar geworden van het remonstrants seminarie te Amsterdam. Hij schreef de remonstrantse belijdenis en ontwikkelde zich vooral in zijn polemieken met Abraham Heidanus tot de belangrijkste woordvoerder van de jonge Broederschap. Dezelfde beweging, die in 1619 voorgoed van het toneel verdwenen leek, had zich enkele decennia later ontwikkeld tot een zelfstandig kerkgenootschap, dat zich vooral in Holland in een groeiende aanhang kon verheugen. Calvinisten hadden de remonstranten voortdurend van socinianisme beschuldigd. Het placcaat van 1653 was slechts een kleine schakel in een lange reeks van strijdschriften, donderpreken en lastercampagnes.

De verhouding van Episcopus' theologie tot die van Socinus is enkele jaren geleden nog eens nauwkeurig onderzocht door Hoenderdaal. Noch Episcopus' visie op de drieëenheid, noch zijn opvattingen omtrent de predestinatie bleken diepgaand door het socinianisme beïnvloed te zijn. Wel signaleert Hoenderdaal een overeenkomst tussen beider satisfactieleer en tussen hun respectievelijke beoordeling van de natuurlijke theologie. In beide gevallen zou echter slechts sprake zijn van een zekere verwantschap.²⁰ Behalve dat de remonstranten zich dus in dogmatisch opzicht in relatief veilig vaarwater konden achten, zou hun Broederschap inmiddels politiek sterk genoeg in de schoenen staan om aan

een herhaling van het drama van 1619 te ontkomen. De positie van het Amsterdamse college moet daarentegen in 1653 nog erg wankel zijn geweest. Van een werkelijke organisatie was nauwelijks sprake en de sessies van het college waren op geen enkele confessionele dogmatiek gebaseerd. In leerstellig opzicht viel er eigenlijk niets te verdedigen. Het college functioneerde vooral als ontmoetingsplaats voor leden van zeer uiteenlopende kerkgenootschappen.

Wat op het eerste gezicht kwetsbaarheid suggereert ten opzichte van de calvinistische campagne van 1653, werkte in de praktijk in het voordeel van de collegianten. De bewijslast lag bij de aanklagers, die er niet in slaagden aan te tonen dat het Amsterdamse college inderdaad een broedplaats was van socinianisme. Dat het bezocht werd door mannen als Jan Knol en Frans Kuypers suggereert meer dan het bewijst. Het "socinianisme" van Knol is recentelijk nog ernstig gerelativeerd door Aart de Groot²¹ en het eerste deel van Kuypers beruchte *Bibliotheca* verscheen niet, zoals de titelpagina aanduidt, reeds in 1656, maar pas in 1668.²² De kritiek die zich op Galenus toespitste, kon zich tot 1659 slechts beroepen op geruchten, als zou hij sociniaanse inzichten hebben verkondigd. Pas in 1659 publiceerde Galenus zijn eerste bijdrage aan de Lammerenkrijgh.²³ Het bevat onder andere de *XIX Artikelen*, die hij twee jaar eerder in een poging zijn positie te verhelderen, samen met David Spruyt aan de partij van Samuel Apostool had overhandigd. Dogmatische kwesties als de erfzonde, de rechtvaardiging door het geloof en de satisfactie liet hij links liggen. Galenus concentreerde zich op het belang van de verdraagzaamheid en de slechts relatieve waarde van confessies in verhouding tot Gods Woord zelf.²⁴ Daarmee sloot hij aan op de remonstrantse traditie. In het *Boere-Praetje*, een van de tientallen pamfletten uit de Lammerenkrijgh, wordt dan ook een "remonstrant" opgevoerd, die Galenus van harte ondersteunt en die Apostool vergelijkt met de contra-remonstranten.²⁵

De galenisten onderscheidden zich evenwel van de remonstranten door hun allesoverheersende zorg om de "toestand der Sichtbare Kercke Christi op aerden". Met name het tiende van de negentien artikelen van Galenus en Spruyt vat die zorg treffend samen. Tegelijk laat het zien hoe groot het gezag van de oude Boreel was, hoe juist het was, wat een van de pamflettenschrijvers had opgemerkt, namelijk "dat Dr. Galenis het kindt opvoedt, 't welck de Heer Adam Boreel ter werelt heeft gebracht"²⁶; "Ende dat dese soo gestelde Kerck door achtelooshey, en versuym van gaven, tot een geheel verval gekomen zijnde, (ghelijck haer

door de mont des Heeren gedreyght, en al vroegh van haer voorseyt was.) nergkens, onses wetens, eenigh Gebodt, of *Exempel* in de schriften des *N. Testaments* ghevonden wordt: om alleenigh door 't middel van de nagelaten Schriften, die wederom op te rechten, ofte te herstellen; sonder daer toe te hebben eenige *expresse autoriteyt, last, ofte commissie*, van *Christo* de Heere selfs, ten desen eynde verleent: (hoedanigh de eerste Op-rechters, en Instellers, der eerste en eenige Kercke ghehadt hebben.) benevens alle andere *gaven, en bequaemheden*, tot verrichtinge van soo Goddelijcken werck vereyscht, als boven terstont is aengewesen."²⁷

Tot zover de Amsterdamse collegianten. We zullen zien dat het ook in Rotterdam erg moeilijk bleek om het bestaan van een sociniaanse gemeente te bewijzen, dat de Rotterdamse collegianten net als die van Amsterdam sterke twijfels koesterden over de toestand van de zichtbare kerk van Christus en dat zij hun optreden nog meer dan hun Amsterdamse vrienden dat deden, op het erfgoed van Episcopi^{us} trachtten te baseren. In Amsterdam sleepte de Lammerenkrijgh zich voort tot in de jaren zestig van de zeventiende eeuw. In Rotterdam ging het allemaal veel sneller.

1.2. Remonstrantse collegianten: Hartigveld, Van Velzen, Verburg, Paets en Naeranus

(i) Het ontstaan van de onenigheden rond het "vrijdags"-college

In een van de pamfletten uit de Amsterdamse Lammerenkrijgh wordt gesuggereerd dat Boreel hoogstpersoonlijk de oprichter zou zijn geweest van een remonstrants college te Rotterdam.²⁸ Dat bericht wordt nergens bevestigd. Wel juist lijkt wat Van Nijmegen over het ontstaan van het Rotterdamse collegiantisme beweert. "Te Rotterdam", zo schrijft Elias van Nijmegen in zijn uit 1775 stammende *Historie der Rijnsburgsche Vergadering*, "moet men, met het houden van Kollegie, reeds begonnen zijn omtrent het jaar 1630. Het schijnt dat de eerste aanleiding daer toe gegeven is door eenige Leden van de Remonstrantsche Gemeente; ten zij men den predikant Samuel Lansbergen, die 'er zeer voor geijverd heeft, en te weeg bragt dat de Kerkekamer der Remonstranten, uit last van de Broederschap, tot het houden eener Bijeenkomst, waerin elk vrijheit van spreken had, wierd opengezet voor den oprigter houden wilde. Men kwam dan, eens ter weke, des vrijdags in de gemelde kerkekamer

bijeen."²⁹ Van Nijmegen noemt de familie Pesser en Jakob Oliviersz. als eerste bezoekers van dit college en voegt hieraan toe dat rond 1640 Adriaan Paets, Gerrit van Velzen en Jan Dionyszoon Verburg zich bij hen hebben gevoegd, waarna in 1645 Johan Hartigveld tot de remonstrantse college-gangers toetrad.³⁰

Wat Paets aangaat, kan dit bericht niet juist zijn. Hij werd in 1631 in Leiden geboren en hij vestigde zich pas tegen het eind van 1653 als jong jurist in Rotterdam, waar hij als lid van de vroedschap en als gezant van de Staten in Spanje tot hoog aanzien zou rijzen.³¹ Van Verburg meldt Van Nijmegen diens aanvankelijke hartstocht voor de remonstrantse zaak, zijn bezoeken van de Rijnsburgse vergadering en zijn begaafde lekenpredikaties, die "zekeren predikant" lieten opmerken: "zie dit zijn mijne vruchten, de vruchten van het Kollegie. Door zulk een Kollegie kan men, in minder tijdt, tot prediken bekwaem worden, dan door de Akademische oeffeningen te Leiden."³² Van Nijmegen wist van Van Velzen niet veel meer dan dat hij vermoedelijk van doopsgezinde afkomst was, ongehuwd bleef en een innige vriendschap onderhield met Johan Hartigveld. In dit gezelschap moet vooral de laatste sterk de aandacht hebben getrokken. Door zijn afkomst - zijn vader was burgemeester van Rotterdam geweest - en door zijn in Leiden behaalde doctoraat in de rechten was hij voorbestemd, hoge maatschappelijke posities te bekleden. Toen hij echter in 1645, tijdens de Grand Tour die zijn opleiding moest afsluiten, aan het Franse hof verkeerde en daar het bericht hem bereikte dat zijn vader was overleden³³, moet hij aan vreselijke wroeging ten prooi zijn gevallen over het wereldse leven dat hij tot dat moment had geleid. Hij keerde terug naar Rotterdam, waar hij zijn uitbundig bestaan als lid van de jeunesse dorée inruilde voor een sober en ingetogen leven in de kring van remonstrantse collegianten.

Verburg heeft in 1678 in zijn *Lijk-reeden Over Het Leven en Sterven van den Godvruchtigen Jan Hartigveld* het boetvaardige leven getekend van zijn vriend, "een Jong man (..) dewelke nauwelijks zijn weer gade heeft, of hebben zal in een gantsche eeuw". Hij brengt in herinnering hoe Hartigveld, na tot inkeer te zijn gekomen, zijn fraaie garderobe van de hand deed, hoe hij zijn lange krullen liet afknippen, hoe hij elk niet noodzakelijk lichamelijk contact vermeed en hoe hij een vermogen vermaakte aan de armenzorg.³⁴

In de notulen van de remonstrantse kerkeraad blijkt voor het eerst iets van spanningen rond het vrijdags college, uit het verslag van de vergadering op 12 september 1653, precies een week voor de afkondiging

van het placcaat tegen de socinianen, dat kennelijk zijn schaduw vooruit wierp. Cupus, Van Asse en Mathisius waren inmiddels overleden. De nieuwe predikanten Holthenus en Samuel Lansbergen junior volgden het vrijdags college met argwaan. Toen de kerkeraad op 12 september 1653 de predikanten vroeg "tot de meeste rust en stichtinge" voortaan het college weer bij te wonen, kunnen we hieruit afleiden dat zij waarschijnlijk uit onvrede met de gang van zaken op het college gaandeweg ervan hadden afgezien het voor te zitten, waardoor de collegegangers vrij spel hadden gekregen. De predikanten stemden toe, het college weer te begeleiden maar verklaarden "dat sy haer vrygheid behouden om sulcks na te laeten als het haer goed sal duncken."³⁵

De diakonie van de Rotterdamse remonstranten nam op 13 mei 1654 een resolutie aan, waarin om het sluiten van het college werd verzocht, "om voor te komen meerder onlusten ende misnoeginge die wy en anderen van onse gemeynten daer in hebben om datmen daegelijcx siet datse niet alleen met verscheide gesintheeden vergaederen maer eenig luyden van onse gemeynte zoeken te trecken in haer buyten vergaederingen behalven dat sy noch de luyden nae Reyns-burch zoeken te brengen om aldaer vremde godtsdienst te plegen."³⁶ Voorlopig zou de kerkeraad zich echter tegen sluiting van het college verzetten. Wel werd op 19 juni besloten dat voortaan predikanten aanwezig moesten zijn, opdat "de disputeren worden gemeeden oover saecken die onder de Remonstranten controvers ende tolerabel zijn". Op de vergadering van 3 juli kreeg het probleem zijn precieze formulering: "of de verdraeghsaemheyt der Remonstranten zoo verre uyt gestreckt is ende toelaet dat yder particulier lidmaet op zyn eygen trant moge communiceeren ende ten avontmael gaen soo lange als die gemeynten haer met de Remonstr. gemeynte niet en vereenigen" en of wie dat wel deed nog als lid van de gemeente kon worden erkend. Deze vraag werd door de diakonie voorgelegd aan de remonstrantse Broederschap, in september bijeen te Amsterdam. De situatie was inmiddels uitgesproken pijnlijk. De vooralsnog binnenskamers gevoerde discussie was namelijk publiek geworden door de boekverkoper Johannes Naeranus, die met zijn *Den Vrolijken Democryt*³⁷ de Broederschap ernstig in opspraak bracht.

De Societeit besloot dat wie zich geroepen voelde "met eenige andere gemeynte die weijgeren met de Remonstranten gemeynschap te houden te communiceeren" daartoe in principe vrij was. Het zou echter voor de Broederschap beter zijn om aan een dergelijke roeping geen gehoor te geven. Ze zou slechts getolereerd kunnen worden "als een misverstand

spruytende uit een quaet begrip der Remonstrantsche onderlinge verdraeghsaemheyt."³⁸ Dezelfde dag nog, 11 september, kwamen de strijdende Rotterdamse partijen beide aan het woord. Johan Waerts, een volgeling van vader en zoon Lansbergen die zich zou opwerpen als een van de driftigste tegenstanders van het vrijdags college, bracht in "dat de Vlaamse Mennisten de voorleden weke van de Rotterdamse magistraat ontboden zijn geweest die haar gevraagd hebben, hoe 't met haar kerke stonde, met vermaninge tot goede eenigeyt en ordre als ook waarschouwinge voor swarigeyt, waar 't dat de Magistraat anders tot haar leedwesen daar in soude moeten voorsien", waarna hij er vervolgens op wees dat de oude Lansbergen hetzelfde zou overkomen, als zijn gemeente het nog langer toestond dat op het vrijdags college het woord werd gevoerd door onruststokers. ³⁹

Het was duidelijk op wie Waerts het gemunt had. Maar welke ideeën vormden de aanleiding voor de steeds scherper wordende tegenstellingen binnen de gemeenschap van Rotterdamse remonstranten? Behalve de lijkrede van Verburg op Hartigveld en de hier nog te bespreken pamfletten die inmiddels over en weer verschenen, biedt vooral de remonstrantie interessant materiaal, die dezelfde dag nog werd voorgelezen door het onafscheidbaar tweetal Hartigveld en Van Velzen en waarvan de tekst in handschrift bewaard is gebleven.⁴⁰ Hartigveld en Van Velzen probeerden het voor te stellen alsof zij nu in de positie verkeerden van de eerste remonstranten, vlak na de Synode van Dordrecht. Deze houding zou een blijvend stempel drukken op het Rotterdamse collegiantisme. Steeds weer zou men zich vereenzelvigen met Episcopius, de woordvoerder van de remonstranten, toen dezen nog een vervolgde, kwetsbare minderheid vormden binnen de hervormde Republiek. De beschuldigingen van de diakonie betroffen vijf afzonderlijke kwesties. Met de eerste vier hadden Hartigveld en Van Velzen niet de geringste moeite. Inderdaad wezen zij het bekleden van overheidsambten en het plegen van geweld onvoorwaardelijk van de hand. Juist was ook dat zij de kinderdoop verwierpen. De vierde beschuldiging, dat zij het vrij profeteren voorstonden en pleitten voor avondmaalvieringen samen met doopsgezinden, erkenden zij eveneens volmondig. Zowel hun visie op de doop als hun pleidooi voor het college houden gingen vergezeld van citaten van Episcopius.⁴¹ Alleen de vijfde en laatste aanklacht, dat zij verkapte socinianen zouden zijn, werd met kracht tegengesproken: "Dit is eertijds de kunst en list van de Gereformeerde geweest". Anders dan in Amsterdam, speelden de problemen rond de erfzonde en Jezus' voldoening en het daarmee samenhangende geschil

over de verhouding tussen de rechtvaardiging door het geloof en de rechtvaardiging door de werken in Rotterdam geen rol van betekenis. Voor remonstranten was die discussie een gepasseerd station. Zij stonden voor de vraag, of de nalatenschap van Episcopius hen inderdaad er toe verplichtte, kennelijk "galenistische remonstranten" in hun midden te dulden.

Joachim Oudaen verweet de Broederschap nog zeventien jaar later dat ze niet inging op de collegiantse remonstrantie.⁴² Voorlopig bleef het vrijdags college echter geopend, zij het onder zekere restricties. De partij van de Lansbergens liet het daar niet bij en bleef aandringen op sluiting. De kerkeraad ging voorlopig nog niet verder dan, op 30 september, een oproep te doen, het college voorlopig niet langer te bezoeken. Toen de college-gangers weigerden daaraan gehoor te geven, zag de kerkeraad zich gedwongen, op 2 oktober 1654, het college voor drie tot vier weken te schorsen en te bepalen dat heropening slechts plaats zou kunnen vinden onder de voorwaarde dat het college zijn oorspronkelijke, catechiserende vorm weer aannam. Van vrije inbreng van galenistische gevoelens zou geen sprake meer mogen zijn. De notulen van deze vergadering maken melding van een brief, ingebracht door Van Velzen, Hartigveld en Verburg. Ook dit document is bewaard gebleven.⁴³ Het bevestigt de resolutie van de diakonie, waarin sprake is van een onafhankelijk college. Uit de brief van 2 oktober van de collegiantse remonstranten blijkt namelijk dat de kerkeraad hen verzocht had "dat wij de buten Collegien, soo als voor deser bij ons onderhouden souden quiteren, belovende als dan het vrijdaeghse collegie volghens het concept van de Ghecommitteerden van de Societeyt te sullen openhouden en continueren". Dit "buten Collegie" was hoogstwaarschijnlijk de onafhankelijke vergaderplaats die Verburg, Van Velzen en Hartigveld volgens de *Lijkreden Op de Eerwaardigen en Godvruchtigen Jan Dionysz. Verburg*, uit 1691, in 1654 inrichtten ten huize van Maria Kregelings, de weduwe van de remonstrantse predikant Mathisius.⁴⁴ Wanneer in 1654 dit college precies ontstond is niet duidelijk. Zeker is wel dat op 2 oktober reeds vast stond dat de remonstrantse kerkeraad niet langer bereid was de vrijheid van spreken op zijn kerkekamer nog toe te staan en dat de remonstrantse collegianten toen reeds op het ergste waren voorbereid.

(ii) *De eerste pamfletten*

Het eerste geschrift dat verscheen in de strijd om het vrijdags college kwam van de hand van Johannes Naeranus. Het verscheen in elk geval na

de resolutie van de diakonie van 13 mei, die Naeranus integraal heeft opgenomen en vóór de Societeitsvergadering van september. De volledige titel luidt: *Den vrolijken Democryt, lachhende met 's Werelds Ydelheden. Met de Tegen-Sprake Van den weenenden Heraclytus. Noodig gelesen te werden om de oogen te openen.*⁴⁵ Het is een dialoog. Heraklyt ontmoet Democryt, die een buitengewoon opgeruimde indruk maakt. Demokryts vrolijkheid blijkt gebaseerd op de kortzichtigheid van de mens, die zich de ene ramp na de andere op de hals haalt, uit ijdelheid en ijdelheid alleen. Meer in het bijzonder hebben de talloze verdachtmakingen jegens de socinianen op zijn lachspieren gewerkt: "my dunkt ik zoude bersten als ik niet en lachte. Ah, ah, ah, ah, ah, ah, ah, ah, ah." ⁴⁶ Ondanks de laster die over hen wordt uitgestort en ondanks zijn eigen grote nieuwsgierigheid heeft niemand hem ooit een sociniaan kunnen aanwijzen. En als er al socinianen in de Nederlanden zouden voorkomen, bewijzen zelfs de schotschriften tegen hen, dat ze volstrekt ongevaarlijk zijn. Ongevaarlijk voor de staat, omdat ze juist zouden weigeren zich met staatsaangelegenheden in te laten, ongevaarlijk voor de godsdienst omdat alleen God bepaalt wie zalig wordt en wie niet en omdat het de mens vrij staat zijn eigen onheil over zich af te roepen. De predikanten die de Staten hebben verleid om een placcaat tegen de socinianen uit te vaardigen waren vooral onvoorzichtig, want juist na het verschijnen van dat placcaat raakte het volk op grote schaal geïnteresseerd in wie Socinus was en wat hij leerde.⁴⁷

Na een lange tirade tegen de prinsgezinden en tegen de R.K. Kerk breekt Heraklyt plots in jammerklachten uit over "de twee *Lansbergens*".⁴⁸ Demokryt acht het in strijd met de onderlinge verdraagzaamheid om het contact met andersgezinden te verbieden en de Rijnsburgers verdacht te maken. Hij wijt de onrust rond het college aan de "groote heers-sucht" van de oude Lansbergen.⁴⁹ Bovendien weet hij te vertellen dat er al langer iets broeide in de Rotterdamse gemeente, niet onder de college-gangers, maar onder de "rijkste en deftigste"⁵⁰ gemeentelieden, die allerminst tevreden zouden zijn over de eigenmachtige wijze waarop de Lansbergens over de kas van de kerk zouden beschikken. Naeranus stelt het voor alsof het college het slachtoffer zou zijn geworden van dezelfde machtshonger, die we zo goed kennen van het vermaledijde Pausdom: "Daarom zegg'ik tot een besluit, dat alles wat gij in 't Pausdom in 't groot hebt, dat hebt gij in d'andere in 't kleyn: die de Macht heeft, die gebruyktse: Zumma al Ydelheyd der Ydelheden. Elk doe wel, en ziet niet om, als met mij alles te belacchen."⁵¹

Natuurlijk waren vader en zoon Lansbergen des duivels. Het eerstvolgende pamflet kwam echter van de hand van een andere voorstander van het college, de jonge jurist Adriaan Paets: *Antwoord Van een Gereformeerdt Hollander, op een Klaagbrief van NN Over sommige onrustige Rotterdamsche Predicanten, en voornamentlijk Jacobus Borstius*. In de vorm van een antwoord op een brief uit Rotterdam, "den 6 dezès wel ontfangen", schrijft Paets op 12 december 1654 vanuit Den Haag met ontsteltenis kennis te hebben genomen van "u treurig geklag over het onrustig woelen van sommige onrustige geesten, die in u vaderlijke Stad door hare verkeerde yver wederom pogen in te voeren, 't verhate en lang afgezwore persen der Conscientien; een saak zoo onchristelijk in sich selve, als heyloos en gevaerelijk voor den gelukkigen welstant, en loffelijke regeringe van uwe stadt".⁵² Paets herhaalt Naeranus' vergelijking met de paapse heerszucht, die hij naast die van "Genève" plaatst. Hij spreekt er zijn leedwezen over uit dat de verdraagzaamheid, die hij opvat als de grond van de reformatie, verlaten dreigt te worden door de Rotterdamse predikanten van de gereformeerde kerk. Vooral Jacob Borstius (1612-1680) moet het ontgelden. Borstius was ook niet de eerste de beste. Mei 1654 werd hij vanuit Dordrecht beroepen in Rotterdam. Kennelijk sloeg hij onmiddellijk alarm, toen hij lucht kreeg van de ongeregelde heden rond de Rotterdamse collegianten. Zijn preken tegen het sociniaanse gevaar zijn niet bewaard gebleven. Andere zijn dat wel. Met name Borstius' nog in 1973 herdrukte bijdrage aan "de hairigen oorlog", waarin hij met hel en verdoemenis schermde tegen de modieus gekapte "wilde woeste lands-knechten des Satans" verdraadt een even meeslepende als bloeddorstige betoogtrant.⁵³ Paets' bezwaar tegen het beroep dat de calvinisten op de overheid doen om de "sociniaanse ketterij" de kop in te drukken is fundamenteel: "De Overigheyt en kan haar macht ontrent alles niet gebruyken, maar alleen ontrent sulke saken die uyt haar aart dwingbaar zijn: Het gemoed, het verstant der menschen is boven alle dwingelandy gestelt, er erkent sich alleen onderworpen het gebied van God almachtig, waar voor het eens verschijnen zal om rekenschap te geven, doch alleen van vermijdelijke en moetwillige dolingen."

Paets ontkent niet dat de sociniaanse dwalingen verworpen moeten worden, maar net als Naeranus acht hij het aan God alleen toe te komen, uit te maken wie verdoemd is en wie niet. Beiden steunden zij op Episcopus' remonstrantse belijdenis: "Dat alle tijdt inde Kercke een onfeylbare sprekende Richter soude moeten wesen, heeft Godt nergens te

kennen gegeven, noch aangewezen, wie alle tijt die Rechter wesen soude."⁵⁴ Ook betwijfelt Paets of er wel socinianen in Rotterdam te vinden zijn. Het gerucht dat het de remonstrantse college-gangers zouden zijn, die in hun vergaderingen de verboden ketterij zouden uitdragen wijst hij beslist van de hand.⁵⁵ Net als in *Den vrolijken Democryt* schuilt ook in het *Antwoord Van een Gereformeerd Holland* het venijn in de staart. Tot slot richt Paets zich namelijk tot hen, die hij als de aanstichters van de geruchtenstroom beschouwt, enkele "*Remonstrantsche Predicanten, Ouderlingen en Diaconen* die haar aart versakende, de vryheyd aan andere weygeren die sy eertijds soo hoog waardeerden, en meer van haar eygen waardigheyd houden, als van de waardigheyd van die saak, daar sy roemen soo veel om gedaan en geleden te hebben."⁵⁶ Paets bewees met dit pamflet niet alleen met beide benen in de remonstrantse traditie te staan, ook toonde hij met het nodig diplomatiek besef te zijn begiftigd. Paets viel in eerste instantie niet de remonstrantse diakonie en kerkeraad aan, maar de calvinisten. Zo probeerde hij het slagveld te verbreden en te laten zien dat het hier niet om een toevallige groep collegianten ging, maar om hetzelfde principe dat in 1618-1619 heel de remonstrantse beweging aanging.

In deze opzet slaagde hij slechts gedeeltelijk, want nog voordat een expliciete reactie verscheen op *Den vrolijken Democryt*, kwam een *Onpartydigh Bericht Aen N.N.* uit, Door I.W. Lief-hebber van de *Remonstrantsche Societeit*.⁵⁷ Achter deze initialen verschool zich Jan Waerts, die op de Societeitsvergadering van 11 september al had gewaarschuwd voor het optreden van de magistratuur, als aan de onrust rond het college niet snel een eind kwam. Waerts achtte zichzelf in staat tot het leveren van een *Onpartydigh Bericht* omdat hij een remonstrant was en dus door de pogingen van de calvinisten, het socinianisme uit te bannen niet geraakt werd. Dat was een groteske verdraaiing van de feiten, die Waerts ertoe bracht als remonstrant de contra-remonstranten in bescherming te nemen, door hen vrij te pleiten van "het verhardt ende over langh af-gesworen perssen der Conscientie"⁵⁸: "Weet dan, hier zijn in dese Stadt sommige onrustige geesten, die door haar verkeerden yver, poogen een losse ongebondentheyd in de Religie te brengen, de luyden onrustigh makende, stootende de fondamenten van de Religie omveer."⁵⁹ Vooral hun arrogantie zit Waerts hoog: "alle die losse Quanten laten haer duncken geleert en de soo wijs te zijn, dat niemant haer soude over treffen".⁶⁰ Hij komt dan ook krachtig op voor het sluiten van het vrijdags college, waarvan hij in opperste verontwaardiging zelfs vast

moet stellen dat verschillende geschorste doopsgezinde leraren er het hoogste woord voerden. Inmiddels hadden de onenigheden in Vlaams doopsgezinde kring tot uittreding van hun collegiantsgezinde predikanten geleid. Hun breuk met de Vlamingen en hun overgang naar de Waterlands doopsgezinden zal hier pas in de volgende paragraaf aan de orde worden gesteld. Uiteraard gonsde het van de geruchten over deze affaire.

Begin 1655 verscheen een tweede weerwoord op Paets' geschrift, een *Replycke van A.P.S.R.*⁶¹ Alexander Petrejus was de auteur. Hij was predikant bij de Schotse gemeente te Rotterdam. Zijn pamfletten leveren het gezichtspunt van de calvinistische orthodoxie. Petrejus identificeerde zich onvoorwaardelijk met de predikanten, die er bij de Staten op hadden aangedrongen handelend op te treden tegen het oprukkend socinianisme en met Borstius, die zijn gemeenteleden met een volgens Petrejus niet genoeg te prijzen ijver de gevaren van het vrij college houden voor ogen stelde. Zijn argumentatie is even eenvoudig als angstaanjagend. De overheid ontleent haar gezag direct aan God, de overheid is dus gerechtigd ook in godsdienstige kwesties in te grijpen. Uit het Oude Testament blijkt ondubbelzinnig hoe God Zelf met heidenen en afvalligen afrekent en de overheid staat dus volledig in haar recht de socinianen ter dood te brengen. Met name Leviticus 20 geeft aan dat dit zelfs haar plicht is: "stenigen zal men hen, hun bloedschuld is op hen".⁶²

Paets had van de socinianen beweerd "dat hare dolingen de gronden der Zaligheydt niet omstooten"⁶³, omdat ze de aan God verschuldigde gehoorzaamheid niet in twijfel trekken; Petrejus voegde aan zijn *Replycke* een verhandeling toe *Of de Sociniaensche Religie voor Christelick zy te houden, of niet?*, waarin hij het goedkeurt dat men socinianen gewoonlijk voor christenen houdt, omdat ze tenminste erkennen dat Jezus de beloofde Messias is, maar waarin hij nadrukkelijk weigert hen christenen "in den Schriftuurlijcken Sin" te noemen. Gewapend met een fors aantal Bijbelteksten en naar zich laat aanzien goede bekendheid met de sociniaanse literatuur, toont hij puntsgewijs aan dat de socinianen geen christenen zijn, maar "op veel manieren na de Turcken hellen".

Het absurde van Petrejus' betoog is dat hij in al zijn breedsprikigheid een type tegenstanders afschilderde waarvan hij het feitelijk bestaan, in Rotterdam anno 1655 althans, niet kon bewijzen. Hoe meer dwalingen hij de socinianen toedichtte, hoe eenvoudiger het voor de voorstanders van het vrijdags college werd om te ontkennen die dwalin-

gen te onderschrijven. Dan ook nog schermen met doodvonnissen was vragen om moeilijkheden. Nog voordat "de gereformeerde Hollander" zelf reageerde, publiceerde een anoniem gebleven verdediger van de vrije profetie een *Antwoordt Op de Replike*.⁶⁴ De auteur had zich twee dingen voorgenomen: "Eerst de redenen [voor het ketterdoden, L.v.B.] die de repliceerder bybrengt, te wederleggen: Daer na, te toonen hoe onwaerachtelijk dese luiden met verscheiden opinien beswaert werden."⁶⁵ Zich beroepend op de belijdenis van Rackow, probeerde hij de sociniaanse dwalingen aanzienlijk te nuanceren. Hoewel hij daarbij uitging van het remonstrantse standpunt dat voor de zaligheid alleen die geloofsartikelen fundamenteel zijn, die de Bijbel uitdrukkelijk onmisbaar noemt, bracht zijn bestrijding van Petrejus hem oncomfortabel dicht bij een apologie van de socinianen, wat Paets dwong onmiddellijk zelf in actie te komen.

Vlak na het *Antwoordt Op de Replike*, waarschijnlijk in maart 1655⁶⁶ verscheen een *Sedig Antwoord van N.N.Gereformeerd Hollander, Op de Lasteringen tegen zijn Brief uyt-gestort van A.P.R.S. een vreemd Dienaar des Goddelijken Woords binnen Rotterdam. Waar in bewesen werd dat de dwalende als soodaanige niet strafbaar zijn door uysterlijk geweld*.⁶⁷ Paets distantieerde zich beslist van het socinianisme en van het menno-nisme tegelijk⁶⁸ en bracht de discussie op het aanzienlijk veiliger niveau van het remonstrants pleidooi voor onderlinge verdraagzaamheid. Daarbij probeerde hij Petrejus' exegetisch bombardement het hoofd te bieden, door zijn eigen standpunt eveneens van een hechte schriftuurlijke basis te voorzien.⁶⁹ Vooral van Matth 13:29-30 maakt hij veel werk: "Hij zeide: Neen, want bij het bijeenhalen van het onkruid zoudt gij tevens het koren kunnen uittrekken. Laat beide samen opgroeien tot den oogst." Tevens schildert hij nog eens de historische achtergrond van zijn standpunt: "Onse Voor-ouders hebben niet alleen vryheyd voor haer Conscientien begeert en gepresen, maer voor een ijder wiens Gods-dienst suyver was van oproer en muyterij."⁷⁰ Zo blijkt hij in het oog te houden, waardoor het debat is ontstaan en spreekt hij over Petrejus' hoofd ook zijn eigen gemeentegenoten aan. "Geen andere gedachten noch oogmercken hebben gehad de Staten van den Lande, maar hebben de Wapenen aangenomen, niet voor dese of die Religie, maar in het algemeen voor de vryheyd van Conscientien."⁷¹

Omdat alleen God het kaf van het koren kan scheiden hebben de wereldse overheden zich van de beoordeling van godsdienstige gevoelens te onthouden. Vervolgens combineert hij dit inzicht met de juridische

benadering, die zijn eerste pamflet zo had gekenmerkt. Ook de moedwillige ketterij onttrekt zich in principe aan de wereldse jurisdictie omdat ketters wezenlijk verschillen van misdadigers. "Een verwonne misdadige belijdt dat zijn misdaden strafbaar zijn, na Goddelijke en menselijke rechten: een ketter daarentegen ontkent dat hy qualijck gevoeld, dat hy de zielen dood, dat hy de spijse der zielen onsteeld, maar houd staande dat hy wel gevoeld, dat hy de saligheyd der zielen zoekt, en dese sijne belijdenisse is hy bereyd met de dood, ja de pijnlijkste dood te sterken." Op de mogelijke tegenwerping dat het oordeel van de dwalende geen rol mag spelen in het oordeel van de overheid, brengt Paets naar voren "dat een Rechter van de straf waardigheyd der dolingen, selfs volgens de stelling van alle Kettermeesters niet kan versekerd zijn; dewijl van haar de straf waardigheyd der dolingen niet gesteld en word in de dolingen als soodanige, maar in de quaadwilligheyd en hartnekkigheyd der genen, diese voorstaat en voortplant".⁷² En juist die hardnekkige kwade trouw is alleen door God te voorzien. Het is ook weer de subjectiviteit van de gevoelde geloofszekerheid die tot politieke chaos zou leiden als het ketterstraffen door de overheid zou worden ingevoerd, omdat er niet één overheid is op deze wereld, maar er naast de gereformeerde ook Rooms-katholieke zijn, die hetzelfde recht zouden opeisen: "ja, alle gesintheden tegen elkanderen het selfde: waar uyt niet anders volgd, alsdat ijder zijn recht gebruykende daar hy voogd is, de Christenwereld door onderlinge bloed-stortingen te gronde soude gaan".⁷³ Aan het slot van het *Sedig Antwoord* slaat Paets munt uit Petrejus' grootste feilen, het onbewezen laten van de aanklacht. Iedereen wist wie Petrejus op het oog had. Zijn "socinianen" waren de remonstrantse en doopsgezinde collegegangers. Dat zij gezamenlijk de volledige sociniaanse belijdenis zouden aanhangen bleef een slag in de lucht. "Ja ik segge" schrijft Paets, "het is genoeg om een redelijk mensch te doen gelooven dat desen mensche alle redelijkheyd afgezworen, en de menschelijkheyd uytgetogen heeft: want hoe kander grooter onmenschelijkheyd zijn, als yets te seggen, te schrijven, ja voor en aan al de Wereld te schrijven, en dat sonder bewijs, het gene yemand kan ja moet brengen in den haat van alle menschen?"⁷⁴

Waarschijnlijk in april 1655⁷⁵ liet Petrejus *Paraenesis* verschijnen, *Ofte Vermaninge Om te vermijden de Socinianerije Gestelt Tegen het onzedigh ende Goddeloos Antwoordt van N.N. sich valschelijk noemende (gelijck hier bewesen wordt) een Gereformeert Hollander*.⁷⁶ Om zijn lastige positie nog van enige luister te voorzien, bediende Petrejus

zich van een beproefd stijlmiddel. Hij deed het voorkomen alsof Paets een hopeloos verward pamflet had geschreven, dat alleen door een uiterst systematische aanpak begrepen kon worden: "Van Omissien, of dingen die hy niet eens heeft aengeroot: 2. Van ydele woorden: 3. Van Verdraeyingen: 4. Van Argutien en Besluyten tegen reden: 5. Van ongerijmde byvoegselen."⁷⁷ Volgens dit stramien stort hij eindeloze reeksen Bijbelplaatsen over Paets uit, bij voorkeur uit het Oude Testament, die Paets dwongen, nog eens zijn gedachten op papier te zetten.

Zo verscheen, nog steeds in 1655, *Alex: Petrei Arriaanschen Yver. Ofte Antwoord van N.N.Gereformeerd Hollander: op de Bloed-dorstige Vermaninge van Alex. Petrejus*.⁷⁸ Na de vorige pamfletten heeft dit niet veel nieuws te bieden, of het moest de rechtvaardiging zijn, die het geeft voor de naam die de auteur zich zelf heeft toebedacht. Dat de schrijver een college-gezinde remonstrant was stond als een paal boven water. Paets blijkt zich nu op de reformatie te beroepen precies zoals Hartigveld en Van Velzen dat in hun remonstrantie aan de Broederschap hadden gedaan: "Ik bid u onzijdige en Gereformeerde Lezer, moet yemand, die Gereformeerd wil zijn, de stellingen van Calvinus aan nemen, om de naam die hy heeft, of om de waarheyd? (...) De Reformatie is niet gegrond op de Leere van Calvijn, noch Geneefsche besluyten: maar op een Leer, die gezuyverd van de groove ongeregeltheden des Pausdoms, in de verschillige stukken niet al te nau bepaelt en is."⁷⁹ Opnieuw verzekert Paets zich ervan de vaste grond van de remonstrantse traditie onder de voeten te voelen. Paets stond op relatief veilige bodem en kon zo zijn tegenstander naar hartelust diens zo onhollandse bloeddorst onder de neus wrijven.

Een reactie van Petrejus op dit laatste pamflet is niet bekend.⁸⁰ Tussen hem en Paets lag de Dordtse Synode en heel haar nageschiedenis. Beide partijen hadden hun gelijk nog eens geformuleerd. Het verwijt van "paapse" heerschzucht, die in strijd zou zijn met de grondslag van de hervorming, de stelling dat het geweten alleen aan God onderworpen is en het lichaam alleen aan de overheid, die bovendien niet in staat is, het geweten te dwingen en tenslotte de overtuiging dat bij ontstentenis van een wereldse rechter in gewetenszaken, de "sociniaanse" dwalingen, die overigens slechts de niet noodzakelijke geloofsartikelen betreffen, met de grootste terughoudendheid tegemoet moeten worden getreden - heel dit bouwwerk van onderling nauw verweven argumenten voor religieuze tolerantie was reeds in het voetspoor van Arminius opgericht door Uytenbogaert en Episcopius. De laatste was in collegegezinde kring

zo populair, omdat juist hij bij herhaling had gewezen op de noodzakelijkheid ten opzichte van godsdienstige minderheden verdraagzaamheid te betonen.⁸¹ Episcopius was bovendien persoonlijk nauw betrokken geweest bij het ontstaan van de remonstrantse gemeente te Rotterdam. De arminiaanse vleugel van de gereformeerde gemeente had al in 1610 en 1611 naar de preken kunnen luisteren van de jonge leerling van Arminius die naar Bleiswijk was beroepen, een van de ambachtsheerlijkheden van Rotterdam.⁸² Vanaf 1626, toen Episcopius uit ballingschap terugkeerde, tot 1634, toen hij in Amsterdam het professoraat aan het seminarium aanvaardde, leefde hij in Rotterdam, waar hij de vriendschap verstevigde met Cupus en Mathisius, de eerste opzichters van het vrijdags college, in het huwelijk trad met Maria Jans. Pesser⁸³, en incidenteel ook predikte.⁸⁴ De Rotterdammers waren zelfs zo aan hem verknocht, dat ze het tot een heftig conflict met de Amsterdamse gemeente lieten komen, ten einde hem in Rotterdam terug op de kansel te krijgen, hetgeen uiteindelijk verhinderd werd door zijn onverwachte dood in 1643.⁸⁵

(iii) De afloop van de twisten

Paets mag dan een uiterst bekwaam vertolker zijn gebleken van de remonstrantse traditie, zijn optreden kon niet verhinderen dat de Lansbergens de deuren van het vrijdags college definitief zouden sluiten. Paets voerde strijd met calvinisten, de beslissende slag werd echter geleverd binnen de remonstrantse gemeente zelf, waar persoonlijke tegenstellingen de overhand zouden krijgen. We hebben gezien hoe de kerkeraad van de remonstrantse gemeente op 2 oktober 1654 besloot het vrijdags college voor drie à vier weken te schorsen en hoe hij aan de heropening ervan de voorwaarde verbond, dat het college zijn oorspronkelijke vorm weer aan zou nemen, die vrije inbreng van Rijsburgse principes uitsloot. Van de pamflettenstrijd die zich in de loop van 1654 ontwikkelde is nu de eerste helft in kaart gebracht. De polemiek die Johannes Naeranus zich met *Den vrolijken Democryt* op de hals haalde zou zich tot ver na het einde van de twisten binnen de Broederschap voortslepen; die zal dus worden beschreven nadat eerst de afloop van de onenigheden in kerkelijk verband is weergegeven.

Terwijl Paets in de winter van 1654-1655 in debat ging met de felste tegenstanders van het vrij college houden en Borstius vanaf de kansel de collegegangers in remonstrantse en doopsgezinde kring verketterde en terwijl de Vlaams doopsgezinde collegianten overgingen naar de Waterlands doopsgezinde gemeente, leek er in de kerkeraadsvergaderingen

van de Rotterdamse remonstranten rust te heersen. De notulen zwijgen in alle talen over de nog steeds groeiende spanningen. Op de Societeitsvergadering van april 1655 te Gouda werd echter onder het diplomatiek bestuur van Jacob Batelier een aanzet gegeven tot een hernieuwde bezinning op de onderlinge verdraagzaamheid⁸⁶, die op de volgende vergadering in juli te Rotterdam nauwkeurig gedefinieerd werd. Het sluiten van de kerkekamer voor het vrijdags college werd uitdrukkelijk veroordeeld en de Broederschap stelde vast dat alle leden zich aan haar oordeel dienden te onderwerpen, behalve in zaken van geloof en geweten, waarin "men onder geen pretext iemand anders dan Gode subject was".⁸⁷ Bovendien moest voortaan ieder die de Bijbel als leidraad voor zijn leven koos, als een broeder tegemoet worden getreden. Eventueel afwijkende opvattingen zouden weliswaar voor een resultaat van verstandelijke dwaling moeten worden gehouden, maar leerstellige verschillen mochten de verdraagzaamheid niet in de weg staan, zolang ze de neerslag van menselijke meningsverschillen vormden.⁸⁸

Wellicht zonder het te beseffen, bracht de Broederschap de Rotterdamse gecommiteerden zo in ernstige verlegenheid. Zij ontnam de Rotterdammers de grondslag van hun besluit om de discussie binnen de eigen gemeente voor beëindigd te beschouwen. Op de laatste vergadering namelijk, waarop volgens de notulen nog over het college werd gedebatteerd, die van 4 november 1654, had het laatste woord van de Lansbergen over de college-gangers geluid, dat het getwist maar eens afgelopen moest zijn, "temeer omdat of vergaderen of niet vergaderen in de kerkenkamer geen saeke is die de conscientie raeckt". Als Lansbergen zichzelf niet had willen tegenspreken, had hij nu moeten erkennen dat hij zich had neer te leggen bij de autoriteit van de Broederschap, om dezelfde reden op grond waarvan hij gehoorzaamheid eiste van zijn opstandige gemeenteleden. De tweede dag van de Societeitsvergadering, waarop volgens de notulen Verburg, Hartigveld, Van Velzen en Aelbertse nog een schriftelijk protest moeten hebben ingediend⁸⁹, vocht Lansbergen openlijk de autoriteit van de Societeit aan. De voorlopige oplossing werd gevonden in de aanstelling van twee directeuren over de Rotterdamse gemeente, Jacob van Couwenhoven en Dirck Lakens.⁹⁰

Aanvankelijk konden zij op geen enkele medewerking rekenen maar hun compromis van 2 december 1655 werd welwillend in overweging genomen en op 17 februari 1656 geaccepteerd. In mei zou de kerkekamer heropend worden, maar de colleges zouden plaatsvinden onder leiding van een predikant die zou bepalen over welke kwesties vragen zouden mogen wor-

den gesteld en over welke niet. Niet-leden van de gemeente zouden worden toegelaten, "welverstaende dat de gene die van andere gesintheiden zijn, tot die oeffeningen om te hooren wel sullen mogen komen, maer tot vragen ende antwoorden geen andre geadmitteert worden, als degene die Remonstrantsch gesint zijn". De Societeit nam genoeg met deze oplossing en de Rotterdammers ondertekenden op 28 juli 1656 een "Acte van Unie". Het is wel voorgesteld alsof hiermee aan de Lansbergens een nederlaag zou zijn toegebracht, maar dat is beslist niet het geval geweest.⁹¹ De opzet van het hernieuwde college voldeed volstrekt niet aan de verlangens van de college-gangers. We zullen zelfs nog zien dat dit college uiteindelijk helemaal niet geopend werd. Lansbergen had twee ijzers in het vuur, die de Broederschap dwongen zich bij zijn eigenzinnige optreden neer te leggen.

In de eerste plaats blijkt uit de bewaard gebleven brieven die Batelier als praeses van de Societeit, vlak voor de grote vergadering van juli 1655 aan Lansbergen persoonlijk en aan de Rotterdamse kerkeraad schreef, dat hij zich ernstige zorgen maakte over de toekomst van zijn Broederschap. Daar had hij ook wel reden toe, omdat zoals uit deze correspondentie valt op te maken, de Rotterdammers hadden gedreigd de aanstaande Societeitsvergadering te laten voor wat ze was en niet op te komen dagen. Batelier wees Lansbergen en zijn kerkeraad bij herhaling op de dreigende scheuring, op de nadelige gevolgen van de onenigheid voor heel de Broederschap en op de eigen tolerante traditie en reputatie van de Broederschap die nu geweld werd aangedaan. Bovendien vroeg hij in zijn laatste brief aan de kerkeraad, gedateerd op 7 juli 1655, waar de nog verschuldigde som geld bleef.⁹² Wanneer we in de notulen van de kerkeraad van 25 augustus 1656, een maand na het ondertekenen van de Acte van Unie, lezen dat Lansbergen een brief van Batelier voorleest over een verschuldigd "quote" van vierhonderd gulden, dat klaarblijkelijk nu zonder problemen ineens werd betaald, komt de inschikkelijkheid van de Societeit in een heel nieuw licht te staan.

Noch uit de notulen van de Societeitsvergadering, noch uit die van de Rotterdamse kerkeraad blijkt verder iets van deze kwestie. In de handschriftenverzameling van de remonstrantse gemeente te Rotterdam bevinden zich echter twee exemplaren van een acte, waarin vanwege de Societeit ernstige tekortkomingen van Lansbergen wordenesignaleerd.⁹³ Uit dit stuk van 24 september 1655, dat in 1658 zou worden afgedrukt in het waarschijnlijk door Johannes Naeranus geschreven *Schuyt-Praatje*⁹⁴, ondertekend door Jacob van Couwenhoven, Dirck Lakens, Jacob Batelier en

verder onder anderen door Adriaan Paets, kunnen we afleiden dat er wel degelijk sprake was van een ernstig financieel probleem. Na een schets van de historische achtergrond van de contributie die over de verschillende gemeenten geheven wordt, wordt de Lansbergens verweten "datse voor soo veel in haer is den bant der societeyt in stucken braken (...) en oock haere quote tot subsidie en onderstant van de societeyt niet willen inbrengen ende daarenboven onbetaelt laten hetgene sy schuldich sijn geweest voor het afschrijven van haere quote".

Het gaat misschien wat ver Lansbergen van regelrechte chantage te beschuldigen. Wel moet worden vastgesteld dat Naeranus hem al in zijn uit 1654 stammende *Den vrolijken Democryt* had beschuldigd van eigenmachtig optreden met het gemeentegeld en die beschuldiging zou blijven herhalen.⁹⁵ Want terwijl Paets zijn pamfletten de wereld in zond, zat ook de schrijver van het eerste geschrift in de Lansbergense twisten niet stil. De opvolger van *Den vrolijken Democryt* was vermoedelijk het in 1655 uitgegeven *Hollandts Slee-praatje Ofte Discours tusschen twee Gereformeerde, Rakende de tegenwoordige onrusten van sommige Predicanten binnen Rotterdam*.⁹⁶ Het is een dialoog tussen Adriaan en Diederik, twee gereformeerden. Als echter iets duidelijk is, dan is het wel dat in dit *Slee-praatje* een remonstrant aan het woord is. De aanwijzingen hiervoor volgen elkaar in hoog tempo op en bereiken een hoogtepunt als de calvinist Adriaan zelf een verkapt pleidooi voor het vrijdags college in de mond krijgt gelegd, waar hij opmerkt dat de sluiting ervan goed-calvinistisch was: "soo zietmen dat haer doen gansch niet van het onse verscheeld, en dat zy verre van hare gronden zijn af-geweken, want die liggen geheel anders, als de onse".⁹⁷ Het *Slee-praatje* mondt dan ook uit in een aanklacht tegen de Lansbergens en de diakonie, de "tegenwoordige Diaconen, door Vader en Soon, als krukken ondersteunt", die het college hadden gesloten "om haer heerslust te versaden".⁹⁸

Hoewel *Den vrolijken Democryt* verscheen vóór het *Antwoord van een gereformeerde Hollander*, was er op het laatste geschrift al gereageerd toen in 1655 een *Bondige Verantwoordingh Van de Resolutie By de Broeders Diaconen genomen op den 13. May, 1654*⁹⁹ uitkwam. Het werd geschreven "Door een onpartijdigh Oordelaer". Naeranus dacht dat het het werk van Samuel Lansbergen zelf was¹⁰⁰, hetgeen de auteur echter zowel in dit als in later werk ontkende.¹⁰¹ Zijn bezwaren tegen *Den vrolijken Democryt* golden vooral de schromelijke overdrijving, die volgens hem niet erg getuigde van een echt "profetisch" gemoed. Naeranus kwam prompt voor de dag met een *Noodige verantwoordinge Voor den Vrolijcken*

Demokrijt (..), *Voor Jan Waerts en zijne medestanders*.¹⁰² Naeranus ontkent nadrukkelijk dat hij "een van die luyden is diemen hier te Rotterdam propheten noemt"¹⁰³, maar hij is niet van plan ook maar iets terug te nemen: "ik sal ook niemand sparen al was het de beste van allen".¹⁰⁴ Hij blijft er bij "dat tot Rotterdam een paar Remonstrant-sche Predicanten, Vader en Soon waren, die mede al vry wat Jan-Domme-kracht begonden te spelen, en een pauselijke heerschappije begonden te voeren, sluytende voor luyden, die self de Kercken gekocht of helpen betalen hadden, de Kerke-kamer toe, gelijk als of zy de sleutel van alles te openen ende te sluyten hadden, daertoe gebruykende een ellendig Request van sommige (ik en derf geen domme-krachten seggen) God-vruchtige (soo den onbondigen Verantwoorder seyde) Diaconen".¹⁰⁵ Tegen het verwijt dat hij de diakonie zo hatelijk had bejegend, stelt hij de eigen woorden van de diakenen, van wie de één over de college-gangers had gezegd "dat hy voor desen wel raed geweten heeft om een Schip met Oostindie-vaarders te dwingen, dat hij nu ook wel raed sou weten om dit volk te dwingen"¹⁰⁶ en een ander "dat hy (...) selve met zijn eyge handen haar wel wilde op-hangen".¹⁰⁷ Nadat hij kort de geschiedenis van het college heeft geschetst en heeft toegegeven dat er inderdaad contacten bestonden met doopsgezinden - "het waren eerlijke moderate luyden, die ons den Christelijke vrede en Broederschap aanboden"¹⁰⁸ - en de sterk wervende kracht heeft onderstreept, die van het optreden van de college-gangers uitging, prijst hij de Rijnsburgers om hun verdraagzaamheid, die de diakenen zich ten voorbeeld zouden moeten stellen. Overigens spreekt hij beslist tegen dat de Rijnsburgers een zo grote invloed hebben op de remonstrantse gemeente als de resolutie van 13 mei 1654 deed vermoeden. De diakenen liegen als ze zeggen niet te weten "datter seer weynige, ja geen twaalf vande gantsche Gemeynthe, die uit duysenden bestaat, na Reynsburg loopen of ordinaris aldaar gaen".¹⁰⁹ Uitvoerig schetst hij de kuiperijen van Lansbergen op de kerkeraads- en Societeitsvergaderingen en waar Naeranus overgaat tot de bespreking van Waerts' *Onpartijdigh Bericht* krijgt ook Petrejus een veeg uit de pan.¹¹⁰ Zijn grootste mikpunt is echter Jan Waerts. Naeranus bedelft hem onder een stortvloed van roddel en achterklap.¹¹¹

In de reactie op Naeranus' *Noodige verantwoordinge* werd met geen woord gerept over deze aanslag op de persoon van Waerts. Die reactie kwam van de hand van "deselve onpartijdige Oordelaer"¹¹²: *Korte Wederlegginge van de Noodige verantwoordinge Voor de Vrolijkje Democrijt*. Het bevat niet veel meer dan een herhaling van de redenen die de diake-

nen destijds hadden, aan te dringen op sluiting van het college: "dat doen ter tijdt geen Predikant in die vergaderinge, of presideerde, of tegenwoordigh was: Waer door het geschiede dat veele ydele vragen, onnutte dispuuten, en niet dan confusie en verwarringh ontstondt".¹¹³ De afloop van het debat kwam nu in zicht. Hoe Naeranus ook ontkende zelf een college-ganger te zijn, zijn verdediging van hun zaak deed hun meer kwaad dan goed. Er nog van afgezien dat zijn polemieek nauwelijks nog van invloed kon zijn op de discussie binnen de Broederschap, die in 1655 inmiddels was uitgelopen op een competentiestrijd tussen een afzonderlijke kerkeraad en de Societetsvergadering, kregen zijn tegenstanders binnen de Rotterdamse gemeente alle gelegenheid de onstuimige polemist verantwoordelijk te houden voor de onruststokerij op het college.

Alles wijst er op dat wat voor Naeranus waarschijnlijk inderdaad begonnen was als een principestrijd voor de onderlinge verdraagzaamheid, inmiddels was verworden tot een zuiver persoonlijke vete met de Lansbergens en vooral met Jan Waerts. Al in de *Noodige verantwoordinge* had Naeranus gezinspeeld op een mislukte poging van Waerts om tot ouderling te worden benoemd.¹¹⁴ In de kerkeraadsnotulen van 25 mei 1656 lezen we dat Waerts, ondanks verzet van Naeranus, daadwerkelijk wordt gekozen. Op de vergadering van 29 mei kwam vervolgens een brief van Naeranus ter sprake, waarin Waerts ervan beschuldigd wordt. "1. Dat hy is valsch en trouwloos 2. Dat hy is leugenachtig 3. Dat hy is een Bedrieger 4. Dat hy is een Verrader, of ten minsten een valsch Beschuldiger van sijn Even-naasten" en dat alles op grond van een onduidelijk verhaal over verscheurde rekeningen.¹¹⁵ De kerkeraad droeg Naeranus op die beschuldigingen te bewijzen, maar Naeranus stond er op daarbij van een notaris en twee getuigen vergezeld te worden, wat de kerkeraad afwees, waarna hem op 24 juni de toegang tot het avondmaal werd ontzegd. Dit vormde de aanleiding tot de uitgave van *Af-gedrongen Verantwoordinge Tegens eenige Onbillijke en vreemde Proceduuren, Gehouden by de Kerken-Raad der Remonstranten Tot Rotterdam*.¹¹⁶ In het voorwoord zegt Naeranus dat hij wel bereid is om zijn beschuldigingen te bewijzen, hij weigert slechts de kerkeraad als zijn rechters te erkennen: hij vertelt hoe hij enkele jaren geleden de minderjarige broer van Jan Waerts onder zijn hoede had genomen om hem het boekverkopersvak te leren, hem geholpen had een eigen winkel op te zetten en dientengevolge een vordering had lopen van zeventienhonderdvijfzeventig gulden op Jan Waerts zelf, die hem immers had verzocht zijn broer te helpen en die

zich daarbij als voogd had voorgedaan. Toen het proces om deze kwestie maar niet opschoot, had Naeranus het er naar eigen zeggen maar bij gelaten, totdat Waerts zich ging roeren in de discussie rond het college en nog ouderling wilde worden ook.

Naeranus bleef op zijn stuk staan. Nog twee keer zou hij zich in een pamflet tegen Waerts en de Lansbergens richten. Op 30 september van dat jaar gaf hij *Genood-drukte Af-Scheydinge Van de Gemeenschap met de Samuel Lansbergens En hare Adherenten*¹¹⁷ uit, waarin hij de eer aan zichzelf probeerde te houden, door de redenen nog eens op te sommen die hem dwongen de gemeente te verlaten en de tekst gaf van de presentatie, die hij op 8 september aan de directeuren van de Societeit had gedaan. Naeranus' spectaculairste schotschrift tegen de Lansbergens na *Den vrolijken Democryt*, waarmee het conflict was begonnen, verscheen twee jaar later, in 1658. Het was ook het meest machteloze pamflet van Naeranus. In een *Schuyt-Praetje*¹¹⁸ zet hij uiteen hoe de jonge Lansbergen, door zijn beruchte geldzucht gedreven, zich tegen de uitdrukkelijke wens van haar moeder meester had gemaakt van een gefortuneerde bruid. Lansbergen junior deinsde er zelfs niet voor terug kwetsbare weduwes van hun dierbaarste bezit te beroven. Dat nam niet weg dat Naeranus voorgoed uit de remonstrantse gemeenschap was verstoten en dat het college, waarom het allemaal begonnen was, definitief gesloten zou blijven.

Paets keek machteloos toe. Uiteindelijk legde hij zich neer bij de uitkomst van het debat.¹¹⁹ Van Velzen, Hartigveld en Verburg verlieten echter de remonstrantse gemeente. Zij hadden inmiddels een onafhankelijk college gevestigd en zij bleven nauwe banden onderhouden met de Rotterdamse doopsgezinden. Verburg liet zich in de locale Waterlandse gemeente dopen.¹²⁰ Het bewijs voor hun sociniaanse neigingen was niet geleverd. Persoonlijke tegenstellingen binnen de remonstrantse gemeente, de angst van de Societeit voor een scheuring en haar kennelijk onvermogen om het ideaal van Episcopius daadwerkelijk gestalte te geven hadden het lot van het vrijdags college bezegeld. De Rotterdamse collegianten zouden dit niet vergeten. Toen Verburg in 1665 lucht kreeg van het voornemen van Gerard Brandt om in zijn *Historie der Reformatie* het ontstaan van de Rijnsburgse beweging af te schilderen als een vanuit remonstrants perspectief volslagen overbodige onderneming, dreigde hij onmiddellijk hard terug te slaan.¹²¹ Het zou echter nog tot 1671 duren voordat de remonstrantse kerkeraad de rekening gepresenteerd kreeg in Bredenburgs *Praetje over Tafel*.

1.3. Doopsgezinde collegianten: Jacob Ostens

(i) Ostens en het socinianisme

De Waterlands doopsgezinde gemeente van Rotterdam, met welker leden de collegiantsgezinde remonstranten zulke hartelijke contacten onderhielden, had tot het begin van 1655 een sluimerend bestaan geleid. In januari van dat jaar - de remonstrantse Societeit was op dat moment nog sterk op de hand van de "vrijdags"-collegianten - kwam daar plots verandering in, toen zij vijf leraren opnam, die kort voordien door de Vlaams doopsgezinden waren geschorst. Het ging om Jan Raemburg, Huich Jan Corenhart, Gerrit Veerom, Michiel Comans - die eerder bij de oprichting van het Amsterdamse college was betrokken - en om Jacob Ostens. Vooral de laatste verdient hier onze aandacht.

Er zijn minstens vier redenen om op deze plaats wat langer bij Ostens stil te staan. In de eerste plaats is hij de enige vroege Rotterdamse collegiant wiens houding ten opzichte van het socinianisme niet slechts aan de hand van achterklap kan worden vastgesteld. Verder biedt hij de gelegenheid Spinoza te introduceren, met wie hij op goede voet moet hebben gestaan. In de derde plaats stelt Ostens ons in de gelegenheid om het standpunt van Episcopius te schetsen inzake de vrije wil. Dat probleem zou later voor Bredenburg van fundamenteel belang blijken te zijn. Tenslotte zal blijken dat Ostens een sleutelrol heeft gespeeld binnen de kerkelijke ontwikkelingen die de aanleiding zouden vormen tot Bredenburgs debuut.

Ostens werd in Utrecht geboren, waarschijnlijk in 1630.¹²² Na enkele maanden in Dordrecht te hebben gewoond, vestigde hij zich in 1651 als chirurgijn te Rotterdam.¹²³ In die hoedanigheid gaf hij tien jaar later, bij Johannes Naeranus, een meer dan zevenhonderd pagina's tellende vertaling in het licht van enkele medische handwerken.¹²⁴ Op 31 januari 1653 werd Ostens samen met Corenhart en Veerom tot leraar aangesteld bij de Vlaams doopsgezinde gemeente. Hij is wel "de Galenus der Rotte-stad" genoemd.¹²⁵ Waar Galenus echter pas in 1664 overging van de Vlaams naar de Waterlands doopsgezinden, zag Ostens zich al in januari 1655 gedwongen, die overstap te maken. Samen met zijn geestverwanten was hij reeds op 6 juli 1654 door de Vlamingen geschorst.¹²⁶

Net als de remonstranten onderhielden ook de Vlamingen een plaats, waar vrij kon worden geprofeteerd. Reeds op 17 oktober 1652, een jaar vóór het placcaat tegen het socinianisme, had de kerkeraad besloten dat dit op één na oudste college van de stad moest worden opgeheven. Tot

zijn ontzetting bleken Ostens en zijn vrienden dit besluit naast zich neer te leggen. Ook het daaropvolgende verzoek om als er dan toch college moest worden gehouden, vooral geen remonstranten toe te laten, werd genegeerd. Ostens zag zelfs in zijn schorsing geen beletsel om het Vlaamse "woensdags" college voort te zetten. Dat resulteerde in de uitgave van *Een Brief Van een Sociniaen Aan Jacobus Borstius Gesonden den 24. December, 1654*.¹²⁷ De anonieme uitgever schreef in het voorwoord dat hij van contraremonstrantse zijde in de gelegenheid is gesteld, een brief te kopiëren, waarvan Ostens de auteur zou zijn geweest. Ostens zou Borstius hebben voorgehouden dat het "sociniaanse" gevaar, dat vanaf de kansel zo heftig werd verketterd, hoogstens tien à twaalf overigens godvruchtige lieden betrof. Zij hadden het nergens aan verdiend bij het volk zo verdacht gemaakt te worden "om die haer soo op het lijf te stieren (...) ghelijck of men seyde by een deel Jongens dien Hont is dol, als men hem wilde doot ghegoyt hebben".¹²⁸

In een eveneens uit 1654 stammende *Brief van de Vlaemsche Mennis-ten, ontdeckende den grouwel ende kracht der Sociniaansche Kettery, onder haer indringende*¹²⁹ werd echter onomwonden vastgesteld "dat alhier in onse Gemeynthe geen kleyne beroerte en is ontstaan, door eenige onser leeraren, die benefens onse Gemeynthe, daer sy haer als Herders laten noemen, noch eenige bysondere vergaderinge houden met sodanige luyden, dewelcke haer gevoelen, houden strydende tegen onse confessie, tegen de gemeene Christenheyt, ende oock tegen de placcaten van de Heeren Staten onlanghs gepubliceert, welcke luyden genoemt werden Socinianen".¹³⁰ We hebben gezien dat soortgelijke beschuldigingen aan het adres van de remonstrantse collegianten onbewezen bleven. Het ontbrak aan bronnen uit dat kamp. De aanklacht jegens de doopsgezinde collegianten uit Rotterdam werd evenmin bewezen. Dat is echter hoogst merkwaardig. Anders dan Van Velzen, Hartigveld, Verburg, Paets en Naeranus had Jacob Ostens namelijk reeds in 1651 een uitvoerige rechtvaardiging van zijn optreden geleverd, die als goudmijn voor de opponenten van het woensdags college dienst had kunnen doen.

In 1651 had Ostens in Utrecht *Liefde-Son* gepubliceerd, *Omstralende de Hoedanigheyt der tegenwoordige genaamde Christenheyt*.¹³¹ In deze dialoog voert Ostens een vader en een zoon ten tonele, Abraham en Benjamin. De zoon doet verslag van een reis die hij heeft gemaakt vanuit Middelburg naar Newcastle, Napels, Augsburg, Stockholm, Dantzig, Warschau - en via Stavoren terug naar de Republiek. Onderweg heeft Benjamin achtereenvolgens van gedachten gewisseld met een katholiek, een

lutheraan, een mennoniet en een oude wijze Pool. De weergave van deze "oecumenische" gesprekken en het geëmotioneerde commentaar van Abraham leveren niets minder dan een onderzoek naar de geschiedenis van het Christendom. Zonder daarbij de specifieke verschillen tussen de christelijke "secten" uit het oog te verliezen, vindt Ostens zijn uitgangspunt in het reeds door een Brusselse monnik, die Benjamin in Italië ontmoet, geformuleerde onderscheid tussen noodzakelijke en niet-noodzakelijke geloofsartikelen. Hoewel Benjamin geen geheim maakt van zijn bijzondere sympathie voor de Enkhuizer schipper, die hij in Zweden onder andere heeft horen waarschuwen voor al te dogmatische interpretaties van de incarnatie en die met verve doopsgezinde thema's voor het voetlicht had gebracht als de weerloosheid, de kinderdoop en het eedzweren, blijft Ostens zijn uitgangspunt trouw. Hij laat de doopsgezinde schipper terugkomen op het onderscheid tussen *necessaria* en *non necessaria*. Alleen de Schrift kan hier ons richtsnoer zijn. Een geloofsartikel kan of nadrukkelijk zelf noodzakelijk worden genoemd, of noodzakelijk zijn als een voorwaarde tot onmiddellijke *necessaria*.¹³²

Het hoogtepunt van de *Liefde-Son* wordt in Polen gesitueerd. In Dantzig en Warschau wordt Benjamin diep getroffen door de gastvrijheid die hij ontmoet en de oprechte, christelijke vredelievendheid die de Polen kenmerkt. Als hij op het punt staat om naar Rackow te vertrekken - min of meer de hoofdstad van het socinianisme - wordt hij ervan overtuigd dat het overbodig is, ook met de socinianen in debat te treden. Een oudere Pool laat hem namelijk inzien welke betekenis hij moet hechten aan de gesprekken die hij tot dusver reeds heeft gevoerd. Een christen heeft genoeg aan de volgende opdracht: "1. Dat hy Godt kenne 2. Dat hy wete sijnen wille aan den mensche 3. Dat hy sich selve wel kenne." We kennen God uit de openbaring en uit de natuur. (Onder de klassieke verwijzing naar 1 Rom 20 preciseert de Pool zijn eerder geformuleerde aarzelingen omtrent de sociniaanse dogmatiek, die zich niet goed tot de "Paulische redenen" zou verhouden.) God wil dat de mens zalig wordt, want God is liefde. De mens moet zijn "eyge-liefde" inruilen voor de liefde tot God. Benjamin weet genoeg. Dankbaar en opgetogen aanvaardt hij de thuisreis om Abraham verslag uit te brengen van wat hij onderweg heeft geleerd.

We moeten op zoek naar het gemeenschappelijke fundament dat alle confessies verbindt. Zowel de monnik die zo oprecht bleek aangedaan, toen de kruisdood ter sprake kwam, die al inzag dat de "eyge-liefde" de wortel van alle kwaad is en die bovendien reeds het fundamentele onder-

scheid tussen *necessaria* en *non necessaria* formuleerde, als de socinianen uit Rackow, die volgens de Pool "de waarheyd wel na waaren", zijn christenen. Het debat tussen de vertegenwoordigers van de verschillende gezindten moet middel en doel tegelijk zijn. Het moet een middel zijn om tot het inzicht te komen, dat aan de christelijke verdeeldheid een halt moet worden toegeroepen. Het moet een doel op zich zijn omdat uit het feit alleen dat het debat plaatsvindt, kan blijken dat de gesprekspartners het over de grondslagen al eens zijn, ook als ze dat zelf niet willen weten. Ostens lijkt te betogen dat christenen alleen christenen kunnen zijn, zolang zij met elkaar in gesprek blijven. Hij sluit zijn dialoog niet af met een revolutionair voorstel op grond waarvan de hereniging van het Christendom kan worden gerealiseerd. Evenmin bekeert hij zich tot één particuliere secte. Hij formuleert slechts een minimaal credo dat geen christen kan ontkennen. Het is een samenvatting van het beste dat alle gezindten afzonderlijk aan de geschiedenis hebben bijgedragen. Het opmerkelijke van die samenvatting is niet zozeer haar inhoud als wel haar functie als voorwaarde, de discussie mogelijk te maken. De zin van Benjamins omzwervingen bleek te schuilen in de reis zelf.

Na zijn overstap, begin 1655, naar de Waterlands doopsgezinden nam Ostens zijn irenisch project spoedig weer ter hand. Op 24 december 1657 slaagde hij er in, namens de Waterlanders een contract af te sluiten met de onafhankelijke collegianten, dat hen in de gelegenheid stelde ook deel te nemen aan het nieuw opgerichte "zondags"college van de Waterlanders. Inmiddels bleef hij proberen de vrede met de Vlaamse gemeente te herstellen. Met de *Liefde-Son* had hij laten zien hoe christenen van alle gezindten in broederlijke liefde tot een gezamenlijk oecumenisch gesprek zouden kunnen en moeten komen. Ook als Waterlands leraar bleef hij ijveren voor de realisering van een zo tolerante praktijk, dat dat gesprek daadwerkelijk kon worden gevoerd. De twee nu in Rotterdam overgebleven colleges moesten dienst doen als de vrijplaats van waaruit die gerealiseerde verdraagzaamheid zou moeten resulteren in de verwerkelijking van de apostolische vrede, waarvan hij de mogelijkheid als jongeman van eenentwintig jaar oud reeds had onderzocht. Het ronduit tragische van zijn streven was dat hij steeds verder geïsoleerd raakte, naarmate hij meer gezindten bijeen probeerde te brengen. Het college houden, dat hem het middel bij uitstek leek om de brug te slaan tussen de gescheiden gemeentes, bleek in werkelijkheid het grootste obstakel tot de realisering van zijn verlangens.

In 1658 waagden de Waterlanders een eerste poging, zich te verenigen met de remonstranten van Rotterdam. Ostens dacht dat een beslissende stap gezet zou kunnen worden door het oude remonstrantse vrijdagscollege weer open te stellen. De remonstrantse kerkeraad moet verbijsterd zijn geweest over de naïviteit van dit voorstel. Hij had net een zeer ernstig conflict achter de rug met de Societeit over zijn harde optreden tegen de voormalige remonstrantse collegianten en zat bepaald niet op een herhaling van de twisten te wachten. Ostens werd beleefd bedankt. Toen de oudere Waterlanders er lucht van kregen dat Ostens met onafhankelijke collegianten en remonstranten het avondmaal vierde en personen doopte, die vervolgens toetraden tot de remonstrantse gemeente, ontstond in Waterlandse kring zelf grote onenigheid. De Waterlandse gemeente raakte vanaf 1661 steeds sterker in twee kampen verdeeld, die in 1665 uit elkaar gingen. Ostens' partij telde hooguit enkele tientallen leden.¹³³

Ostens wist dat de vroedschap van Rotterdam er niets voor voelde, zich te mengen in lokale godsdienstige meningsverschillen. Het placcaat tegen het socinianisme bleef een dode letter. Merkwaardig genoeg speelde Ostens' *Liefde-Son* geen enkele rol in de pamflettenoorlog die na 1653 uitbrak tussen galenisten, apostoolsen, remonstranten en calvinisten. Dat Ostens uitgerekend Polen had uitgekozen als einddoel van Benjamins omzwervingen - als "Pelgrim" nota bene -, bood zijn tegenstanders alle kans hun verdachtmakingen kracht bij te zetten. Nu bleef het bij veroordelingen van het socinianisme als zodanig, zonder dat zij enig document konden overleggen, waaruit zou kunnen blijken dat Ostens die ketterij aanhing. Ook de reeds genoemde *Brief Van een Sociniaen* die Ostens eind '54 aan Borstius zou hebben verzonden en die door zijn Vlaamse tegenstanders was gecopieerd en uitgegeven om aan te tonen dat de jonge Vlaamse leraar een verkapte sociniaan was, bevat weinig dat de beschuldigingen kracht bijzet. Blijkbaar kenden Ostens' tegenstanders zijn Utrechtse boek niet. Zijn vrienden die het wel hadden gelezen, zwegen het wijselijk dood.

Ostens' strijdperk beperkte zich niet tot Rotterdam. Ook de Utrechtse doopsgezinden vochten zoets als een Lammerenkrijgh.¹³⁴ Ostens was waarschijnlijk nauw betrokken bij het verloop van de onenigheden. Om te beginnen raakten de spanningen binnen de Utrechtse doopsgezinde gemeenschap plots in een stroomversnelling, toen de Rotterdamse Waterlanders in 1659 de Vlaamse galenistische leraar Willem van Maurik uitnodigden ook bij hen eens te komen preken. De Rotterdamse Vlamingen

voelden zich gepasseerd en vroegen verontwaardigd om opheldering bij hun Utrechtse broeders, die daardoor nog sterker verdeeld raakten dan zij al waren. De inzet van hun strijd was de belijdens die door vier Vlaamse leraren was opgesteld. Van Maurik was één van hen. Anders dan in Rotterdam, was de Utrechtse overheid wel gevoelig voor klachten van calvinistische predikanten over sociniaanse en andere ketterijen. De predikant Cornelis Gentman, een beschermeling van Gijsbert Voet greep in. In 1662 gaf hij een becommentarieerde versie van deze galenistische belijdenis uit.¹³⁵ Daarop verscheen hetzelfde jaar nog een zeer gedetailleerde, anonieme repliek.¹³⁶ Een jaar later sloeg Gentman terug: "tegen een ongenoemt Sociniaen"¹³⁷, waarna die anonymus in 1665 zijn aanval op Gentman nog eens overdeed.¹³⁸ Het gaat hier om geschriften van enkele honderden pagina's.

In de veel kleinere pamfletten, die het merendeel van de Utrechtse polemieken uitmaken, wordt de identiteit van de "Sociniaen" niet onthuld. Gentman wist echter met wie hij van doen had. Zijn opponent had over zichzelf opgemerkt: "die buiten hare afgesonderde vergadering zijnde, nochtans goede kennisse van de gronden der Vlaamsche Mennoniten meene te hebben: Als onder de welke mijnen omgang zich langen tijd heeft uit gestrekt".¹³⁹ Gentman wist daar meer van. Zijn tegenstander, zo liet hij weten, was verwijderd uit de Vlaamse gemeente en werd daar nog steeds de toegang ontzegd.¹⁴⁰ En midden in zijn aanval geeft hij zijn naam: "daerom schaemt hy liever sijn naem op sijn boeckje te setten om niet achterhaelt te werden, liever sich verberghende om onder 't ghe-meen gherughte door te gaen, voor de een of d'ander Sociniaensch gedeporteert Mennist, die hier of daer, van Osten, of van Westen, voor den dag komt: daer nochtans zijn griecx, latijnse philosophise en andere termen thonen, dattet gheen slecht Barbiers Triakel is".¹⁴¹ (De cursivering is van Gentman).

Absolute zekerheid omtrent Ostens' verantwoordelijkheid voor de twee boeken tegen Gentman is er niet. In elk geval deed Gentmans tegenstander in zijn tweede boek geen moeite Gentmans suggesties tegen te spreken. Bovendien zijn er inhoudelijke redenen, die het zeer waarschijnlijk maken dat Ostens inderdaad de auteur van deze strijdschriften was. Aan het slot van het tweede boek belijdt hij zijn overtuiging dat niemand die de Bijbel als richtsnoer neemt, van de christelijke gemeenschap mag worden uitgesloten.¹⁴² In beide werken hamert hij er voortdurend op dat er geen enkele reden is, het socinianisme als een uitzonderlijke secte te behandelen: "Want doet dat tot de waarheyd of

onwaarheyd der zaake, of een zaake Sociniaans is? Immers gansch niet."¹⁴³ Net als in de *Liefde-Son* wordt de vredelievendheid van de socinianen breed uitgemeten.¹⁴⁴ Ook toont de auteur grote kennis van de verschillen tussen de Vlaams en de Waterlands doopsgezinde leerstukken.¹⁴⁵ Als Ostens werkelijk verantwoordelijk was voor deze polemiek met Gentman, stelt dat ons in de gelegenheid zijn houding ten opzichte van het socinianisme nader te bepalen. Ondanks zijn sympathie voor zijn "Poolse Broeders", kan hij het niet nalaten op enkele grote verschillen van inzicht te wijzen. Hij schrijft Socinus een voorzienigheidsleer toe, die meer op die van Calvijn lijkt dan Gentman wil weten en uiteraard mist hij in het socinianisme de typisch doopsgezinde thema's van de verplichte weerloosheid, het onchristelijk karakter van overheidsambten en het verbod, een eed te zweren.¹⁴⁶

In beide werken worstelt Ostens met het probleem van de socinianen bij uitstek, de twee naturen van Christus. Hij doet erg zijn best om het slechts relatief belang van dergelijke leerstellige kwesties te onderstrepen. "Dese man", zo schrijft hij van Gentman, "schijnt (na de gewoonte van die van zijne secte) de kennisse die eigenlijk in het herssenbegrip, zonder meer, leid, veel hooger als de practijck zelve te achten: daar nochtans altijds de kennis wel behoord voor te gaan, en de practijcke op die goede kennisse gegrond, niet minder te volgen: daar bij komt echter, altijd dat de practijck, soo vele, als de ziele van den mensche het lichaam overtreft, ook altijd de herssenkennisse te boven gaat."¹⁴⁷

Deze opmerking kan echter niet verhullen dat Ostens hier inderdaad het sociniaanse standpunt huldigt. Om te beginnen wil hij meer bewijzen dan nodig is. Gentman zou er niet in geslaagd zijn, aan te tonen dat Jezus Christus "*den oppersten en uyt hem zelve levenden God genaamt word, ende is*".¹⁴⁸ Verder geeft Ostens toe dat hij als Waterlander een hoogst dubbelzinnige rol speelt in dit debat. Geamuseerd stelt hij vast dat Gentman erkent dat waar de Vlamingen de twee naturen van Jezus loochenen, juist de Waterlanders de orthodoxie zijn trouw gebleven.¹⁴⁹ De Vlaams doopsgezinde gemeente zal hem dit niet in dank hebben afgenomen. Onoprecht kon ze hem niet noemen, uiteindelijk speelt hij open kaart: "Doch wy keeren het om, ende wenschen, dat Gentman ende de Waterlanders haar, in dezen, met de Vlamingen mogen conformeren."¹⁵⁰ En hij vreest de consequenties niet. Een ervan luidt dat Jezus als mens had kunnen zondigen. Elke wet vooronderstelt althans de mogelijkheid haar te overtreden en het was juist die mogelijkheid die de volstrekte

gehoorzaamheid van Jezus zo uniek maakt.¹⁵¹ Een reactie op deze welbewuste provocatie aan het adres van de gereformeerden kon niet uitblijven.¹⁵²

(ii) *Ostens en Van Blyenbergh*

In 1666 verscheen *Sociniaensche Ziel Onder een Mennonitisch Kleedt. Ofte Antwoorde op de duplijcke van een ongenoemt Sociniaen*.¹⁵³ De auteur was Willem van Blyenbergh (1632-1696), een Dordtse makelaar in granen, calvinist en net als Ostens een correspondent van Spinoza.¹⁵⁴ Van Blyenbergh verklaart dat Gentman besloot zijn antwoord op Ostens' laatste werk onvoltooid te laten, zodra hij hoorde dat Van Blyenbergh voor hem in het krijt zou treden.¹⁵⁵ Ook Van Blyenbergh blijkt er van overtuigd te zijn dat Ostens de ongenoemde sociniaan is. Hij schrijft hem persoonlijk te kennen en van volstrekt onverdachte zijde vernomen te hebben, wie achter de polemieker met Gentman schuil gaat.¹⁵⁶ Maar ook voordat hij daar door derden van op de hoogte was gesteld, koesterde hij zo zijn vermoedens. Van Blyenbergh kende namelijk de *Liefde-Son*. In de "manier van schrijven" en de "manieren van bewijsing" bovendien van de *Aen-Teikeningen* herkende hij een "grootte gelijkheyt (...) met een ander Tractaet, al voor 14. Jaren by hem uyt-gegeven".¹⁵⁷ Vervolgens geeft hij de titel van die verhandeling en, verdekt, de naam van de auteur: "Dese vriend roept gedurich en over al soo van vrede en liefde, van verdraegsaemheyt en Christlieventheyt: en is soo vol bittere op-wellinge, dat by-na yder bladt staeltjes daar van uyt levert. Seker, die als een *Liefde-Son* by andere lichten wil uyt-steecken, past minst bittere verwijtinghe aen sijnen even Mensch te geven: maer wy soudens hier, als Joostens een Doopsgesinde Vermaender onder de Waterlanders in zijn *Liefde-Son* van Christo seydt, wel vande liefde en verdraegsaemheyt der Christenen seggen. Elck roept de liefde en verdraegsaemheyt te hebben, en die meest roept en roemt, is dickwils de veerste daer van daen."¹⁵⁸

Van Blyenberghs *Sociniaensche Ziel* bestaat uit drie brieven, waarvan de eerste het interessantst is. Terecht werpt hij Ostens voor de voeten dat zijn verdediging van de Utrechtse galenisten op zijn minst hoogst dubbelzinnig is, omdat hij niet zozeer aantoonde dat zij niet zijn afgeweken van de Vlaamse belijdenissen, maar eerder er op uit lijkt om de schriftuurlijkheid van de sociniaanse ketterij te onderstrepen.¹⁵⁹ Vervolgens plaatst Van Blyenbergh het meningsverschil met Ostens in historisch perspectief. Tot zijn grote woede had Ostens be-

weerd dat het vraagstuk van Gods voorzienigheid over toekomstige "gebeurlijke" dingen door Episcopius in zijn *Antwoord Op de Proeve van Abrahamus Heydanus* definitief was opgelost.¹⁶⁰ Van Blyenbergh achtte het op zijn beurt bij "de heele Werelt bekend" dat Episcopius "een dood geslage parthije van de Gereformeerde Kerck is".¹⁶¹ Wat hij hier tegen Ostens inbrengt, komt dan ook grotendeels neer op een parafrase van wat Heidanus in zijn *De Causa Dei* tegen de, op het moment dat dat werk verscheen inderdaad reeds overleden, leider der remonstranten had aangevoerd.¹⁶² Dat werpt in mijn ogen een heel nieuw licht op de vragen die Van Blyenbergh in de winter van '64/'65, vlak voordat hij zijn eerste brief over Ostens schreef, aan Spinoza (1632-1677) had gesteld.¹⁶³ In de volgende hoofdstukken zal Spinoza nog uitgebreid ter sprake komen. Hier wil ik me zoveel mogelijk beperken tot de opvattingen van Ostens en die van zijn critici. Dat we nu reeds stuiten op Spinoza en op Van Blyenbergh, die vooral door toedoen van Meinsma de geschiedenis is ingegaan als een man die helaas te stompzinnig was om Spinoza's denkbeelden te kunnen accepteren, toont vooral aan hoe klein de zeventiende eeuwse Republiek der Letteren kon zijn.¹⁶⁴ Dat Ostens in 1671, na de publikatie van de *Tractatus theologico-politicus* optrad als tussenpersoon in de correspondentie tussen Lambertus van Velthuysen en Spinoza over het zojuist verschenen boek van de laatste - waarbij Spinoza een groot vertrouwen in Ostens aan de dag legde - bewijst allerm minst dat Ostens en Spinoza in hun conflicten met Van Blyenbergh aan de zelfde kant stonden. Integendeel, de affaires Spinoza-Van Blyenbergh-Ostens, uit 1664-1666, moeten veeleer als een generale repetitie worden beschouwd van de crisis die op het Rotterdamse college zou uitbreken, toen een van Ostens' jongere vrienden inderdaad in de ban van het spinozisme dreigde te raken.

In 1663 was Spinoza's debuut verschenen: *Principia Philosophiae Cartesianae*, met daaraan toegevoegd enkele *Cogitata Metaphysica*.¹⁶⁵ De eerste vraag die Spinoza's uiteenzetting van de filosofie van Descartes (1596-1650) bij Van Blyenbergh opriep, was hoe Spinoza zich verhield tot de contraremonstrantse uitleg van de wil. Zijn aandacht moet vooral getrokken zijn door de passage in de *Cogitata Metaphysica* waarin Spinoza uit de wetenschap dat Gods schepping en onderhouden van de wereld één en hetzelfde zijn en dat Gods werking alle beweging in de wereld betreft, afleidt dat de enige vrijheid tot handelen die de mens heeft een gedetermineerde is en daaraan toevoegt niet te weten "hoe God dit kan bewerken met behoud van de menselijke vrijheid".¹⁶⁶ Als Van Blyen-

bergh Spinoza vraagt of hij God niet tot auteur van de zonde maakt¹⁶⁷, legt hij hem de klassieke objectie van de remonstranten tegen de gereformeerden voor, die ook door Ostens tegenover Gentman naar voren was gebracht. Ostens schreef dat Gentmans calvinisme "volgens de gronden van het fatum of noodlot der absolute Predestinatie, nevens en met veele heydenen ende met de Turcken"¹⁶⁸ niet in staat was om een deugdelijk antwoord te formuleren op de vraag "geschiedender ook eenige quade actien, van eenig schepzel 'tzy natuerlijke, 'tzy Morele, die God zelf in haar niet en werkt?".¹⁶⁹ Geheel in de lijn van Episcopius, wees Ostens wat Heidanus had geschreven over de "toelatinghe Godts" resoluut van de hand. Het bestaan van het kwaad weet hij aan de vrijheid van de wil. Voor Ostens was de hele kwestie een gepasseerd station. Minstens een generatie eerder was deze slag reeds binnengehaald. De menselijke vrijheid is "indifferent"; voor wie vrij wordt genoemd is het "volkomen noodzakelijk, dat hy ook kan naarlaten, niet doen, ja! ook regel-recht het tegendeel doen van het geene, 'twelke door de Wet gebooden, ofte verboden word".¹⁷⁰ Heidanus had enerzijds Gods almacht en anderzijds het onderscheid tussen de daad en de zonde die de daad "aenkleeft" benadrukt.¹⁷¹ De zonde is voorzover zij "een defect is" niet afhankelijk van de God in wie wij leven, bewegen en zijn, maar slechts "een derving van dat goedt, hetwelcke de mensche behoorde te hebben".¹⁷² God heeft die mogelijkheid toegestaan, door te willen dat sommige effecten "alleen gheburlicke oorsaken, ende die feylen kunnen" zouden hebben, "die haar effect gebeurlicker wijze voortbrengen".¹⁷³

Hoe Van Blyenbergh de correspondentie met Spinoza precies heeft verwerkt, kan niet goed worden beoordeeld zolang we niet een exemplaar van de in 1663 verschenen eerste druk van zijn *De Kennisse Godts* tot onze beschikking hebben.¹⁷⁴ Tot nader order zullen we Van Blyenberghs vragen aan Spinoza moeten begrijpen als het resultaat van zijn vrees dat Spinoza het gereformeerde leerstuk van de "toelatinghe" onmogelijk maakte. Spinoza's determinisme ging hem net een stap te ver. Waar Episcopius en zijn aanhang Gods almacht bedreigden door de mens een vrije "indifferente" wil toe te kennen, leek Spinoza die almacht in gevaar te brengen door de vrijheid van de menselijke wil volledig uit te schakelen en het willen van het kwaad aan God toe te kennen.

Van Blyenbergh zou Spinoza later openlijk hard aanvallen, maar dat niet zonder toe te geven dat hij wel degelijk punten van overeenstemming zag. Tot op zekere hoogte bleef hij Spinoza bewonderen. In zijn van 1674 daterende weerlegging van de *Tractatus theologico-politicus*

zou hij vol respect van "het verstant en diepe Studiën van deese Man in veele dingen"¹⁷⁵ spreken en "*Benedictus de Spinoza* een Man van een diep Philosophisch verstand"¹⁷⁶ noemen. Het is niet toevallig dat hij de warmste woorden wijdt aan het begin van Spinoza's hoofdstuk over de goddelijke wet, na eerder al diens "aerdige en in-der-daet geleerde beschrijvinge" geprezen te hebben van "wat Godts bestieringe, wat zijn uytwendige en inwendige hulpe is, wat verkiesinge en wat geval is".¹⁷⁷ Afgezien van zijn al in de briefwisseling met Spinoza geformuleerde kritiek dat de Openbaring een grotere autoriteit moet worden toegekend dan de rede, luidt zijn grootste bezwaar dat God niet werkt door de noodzakelijkheid van Zijn natuur, maar door de volmaaktheid van Zijn verstand en wil. Uiteraard gaat hij hier het uitvoerigst op in bij zijn bespreking van stelling 16 van het eerste boek van de *Ethica*. Hij komt er op terug waar hij *Ethica* I St. 29 behandelt - "In rerum natura nulum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum." Ondanks zijn bezwaar tegen het tweede deel van deze stelling onderschrijft hij van harte het eerste, "dat geen dingen gebeurlijk zijn, dat wy toestaan, en met hem eens zijn".¹⁷⁸

Toen Van Blyenbergh zijn eerste brief tegen Ostens schreef, had hij slechts enkele weken eerder Spinoza's laatste brief ontvangen. Ook de auteur van de door hem zo bewonderde uiteenzetting van Descartes' filosofie bleek niets te zien in de aanvaarding van een indifferent opererende wil. Dat de prijs die Spinoza moest betalen voor zijn visie op de almacht Gods Van Blyenbergh te hoog was, kon hem op geen enkele manier dichter bij het standpunt van Episcopius en Ostens brengen. Integendeel, de verklaring voor het kwaad die hij Spinoza ter beoordeling had voorgelegd verscheen nu in de Sociniaensche Ziel in haar volle polemische kracht: "dat quaet is niet yet *positive*, of reëls: want anders soude het weer buyten dispuyt zijn dat het God tot een oorsaeck hadde (...) het is maer *privatio boni*, dat niet yet stellighs is".¹⁷⁹ En Ostens' "indifferente" vrijheid is slechts de "laeghste Trap van vryheyd".¹⁸⁰ Werkelijke vrijheid is een functie van volmaaktheid: "dat die mensch volmaeckter, en by gevolg meer vry is, die soo volmaeckt in zijn natuer konde geconcipieert werden, dat hy altijd en sonder objectie van zijn natuer het goede wilde, en volbracht".¹⁸¹

Andersom was in 1666 reeds duidelijk op welke problemen het spinozisme in het Rotterdamse college zou stuiten. Ostens schijnt in dat jaar nog een Vreede-Zon te hebben gepubliceerd.¹⁸² Een repliek op Van

Blyenberghs *Sociniaensche Ziel*? Zolang van de *Vrede-Zon* geen exemplaar voorhanden is, moet uiteraard ook elk oordeel over Ostens' verhouding tot Spinoza voorlopig blijven. Meinsma achtte het zeer wel mogelijk dat hij Spinoza reeds in de winter van 1664 had leren kennen, toen deze, net buiten Schiedam, op "de lange Boogart" logeerde.¹⁸³ Vast staat dat Ostens nog in 1717 voor een "Atheïst" werd versleten.¹⁸⁴ We zullen nog zien hoe hij in de hete zomer van 1672 over de tong ging. Daarvóór vinden we in verschillende pamfletten uit de Amsterdamse Lammerenkrijgh geruchten over Ostens' rebelse karakter.¹⁸⁵ Het gevaar dat van dergelijke praatjes uitging, viel echter in het niet bij de onthulling, in 1677, toen Spinoza's *Opera Posthuma* verscheen, dat Spinoza in februari 1671 een brief aan een kennelijk zeer bevriende "J.O." had geschreven, die hem in Den Haag nog was komen opzoeken ook.¹⁸⁶ Tekenend is de panniekerige reactie van Joachim Oudaen (1628-1692), die onmiddellijk genoteerd wilde hebben dat de "lettr'en J. en O." geheel ten onrechte "op mijnen naam gepast" werden.¹⁸⁷ Dezelfde Oudaen was nota bene een van Ostens' beste vrienden, die hem in zijn strijd voor het vrij college houden, door dik en dun zou blijven steunen.

(iii) De vredehandel van 1671

Zijn laatste poging om het program van de *Liefde-Son* te realiseren, ondernam Ostens aan het eind van 1670. In 1665 was het binnen de Waterlandse gemeente van Rotterdam tot een scheuring gekomen. De meerderheid van de Waterlanders kon zich niet langer verenigen met de activiteiten op het zondags college en Ostens' "algemene" avondmaalvieringen, waarop hij ook niet-dooptgezinden welkom heette.¹⁸⁸ Ostens, Oudaen en een handvol leraren schreven namens hun twintig à dertig gemeenteleden de remonstrantse kerkeraad op 30 december 1670 een brief.¹⁸⁹ Werd het niet tijd om het door alle christenen beleden ideaal van de christelijke hereniging daadwerkelijk te realiseren? Hun aanbod behelsde de onderlinge uitwisseling van predikanten voor de avondmaalviering en voor het prediken en "Dat in uwer E.E. Kerkenraad-kamer, ofte kleine predikplaats, zekere tijd werde bestemt, om, tot gemeene opbouwinge des lichaams Christi, vryelijk met zedigheid een ieder van Gods woord te laten spreken: gelyk hetzelfde in haare kamer nu geschied, ende voor dezen ook in uwer E.E. kamer met groote nuttigheid te gebeuren plag?"¹⁹⁰ Om verwarring te voorkomen zouden de beide gemeentes organisatorisch gescheiden moeten blijven, maar de remonstranten wordt nog wel verzocht, openbaar te maken "dat zij door Godes genade, ende behulp

der letteren door uwer E.E. vreedlievende Voorsaten geschreven, hebben geleert, *in het algemeen*, dat yder nederigh Christen voegt te ontvangen en te verdragen alle de genen die Christus lijd, ende insluit: Ende, *in specie* uwe E.E. al te zamen, zoo Leeraren als Leerlingen, in haar vergaderplaats, tot Christi tafel te ontvangen, als ook in die van uwe E.E. ontvangen te worden."¹⁹¹

Er kon geen enkele twijfel over bestaan dat het hier een zuiver collegiant's voorstel betrof. Omdat dit aanbod tot vereniging zo onmiskenbaar de sporen droeg van het Rijnsburgs gevoelen over de grondslagen en de praktijk van het kerkelijk leven, was de reactie van de remonstrantse gemeente volstrekt voorspelbaar. Het antwoord van de kerkeraad, door Hartsoecker op 20 januari 1671 als scriba ondertekend, gaf boven alles blijk van irritatie.¹⁹² De Waterlanders hadden zich laten ontvallen, te schrijven "na zoo lang vergeefs uwer E.E. gunstige antwoord op den haren van den 13. November 1658 gewacht te hebben"¹⁹³, waarop de remonstrantse kerkeraad niet aarzelde het verloop van die eerste vredehandel nog eens in een voor hem wat gunstiger daglicht te plaatsen, om onmiddellijk daarop de Waterlanders toe te voegen, dat het meer zin had gehad over vereniging te onderhandelen, als zich niet slechts een fractie van de Rotterdamse Waterlanders tot hem had gericht.

Verder verwezen de remonstranten naar de uitspraken van de Broederschap uit 1654 over de communicatie met andersgezinden.¹⁹⁴ Gezien het verzet van de Societeit tegen de manier waarop de Lansbergens destijds de collegegangers hadden dwars gezeten, was dat tamelijk cynisch. Zo mogelijk nog cynischer was het remonstrantse tegenvoorstel: zou het niet de voorkeur verdienen alle Nederlandse remonstranten en doopsgezinden in één hervormd verband onder te brengen?¹⁹⁵ Het doel van de kerkeraad was uiteraard Ostens buiten de gemeente te houden, zonder dat daarmee de reputatie van de Broederschap geweld zou worden gedaan. Aanvankelijk schijnt hij niet goed raad te hebben geweten met Ostens' aanbod¹⁹⁶, maar Philippus van Limborch, de nieuwe professor aan het remonstrantse seminarie bedacht een list. Hij kwam op het idee van een onmogelijk tegenbod.¹⁹⁷ Achter de schermen hield hij de kerkeraad voor dat Ostens' condities "ten hoogsten impertinent" waren en dat het college houden als "ten hoogsten onstichtelijk, en een oorsaek van alle verwerring" moest worden beschouwd.¹⁹⁸

Natuurlijk had het kleine gezelschap van Ostens, die zelf inmiddels allesbehalve een onbesproken figuur was, de remonstranten weinig te bieden. De laatsten vormden een grote kerkelijke gemeenschap in Rotter-

dam, die herhaling moet hebben gevreesd van de oude twisten rond het vrijdagscollege. Lansbergen sr. was overleden, maar zijn zoon zat nog steeds in de kerkeraad. Er werd nog wat heen en weer geschreven, maar Ostens' laatste poging om het ideaal van de *Liefde-Son* op zijn minst in Rotterdam te realiseren, had geen moment ook maar een schijn van kans gemaakt. Beide partijen rondde de onderhandelingen af door de correspondentie te publiceren.¹⁹⁹ De Waterlanders hadden de hand weten te leggen op brieven van Utrechtse en Haagse remonstranten, waarin de Rotterdamse broeders werden opgeroepen toch vooral de tolerante traditie van de Broederschap in ere te houden.²⁰⁰ Die brieven werden door Ostens en zijn vrienden aan hun editie van de "vredehandel" toegevoegd. Mosterd na de maaltijd. De Rotterdamse collegianten zouden zich in de toekomst steeds meer als een zelfstandige groep manifesteren. Daarbij werden zij gedwongen tot een grondige reflectie over hun positie ten opzichte van het georganiseerde kerkeleven van hun tijd. De rekening van veertig jaar Rotterdams collegiantisme zou worden opgemaakt door een jonge koopman, wiens optreden uiteindelijk de verdraagzaamheid van de collegianten zelf op de proef zou stellen. Die koopman was Johannes Bredenburg.

1.4. Johannes Bredenburg: Een Praetje over Tafel, 1671

Johannes Bredenburg was de derde zoon van Jan Paulusz. en Anneke Vroombrouck. Zijn vader noemde zich aanvankelijk Moller, later Van Bredenburg.²⁰¹ Colerus meldt in zijn biografie van Spinoza dat deze Jan Paulusz. ouderling was van de Lutherse gemeente te Rotterdam.²⁰² Daar was hij op het Watertje gevestigd als wijnkoopman en kuiper. Hij stierf in 1666 en werd begraven in de Prinskerk.²⁰³ Johannes Bredenburg werd op 20 mei 1643 gedoopt. Hij vestigde zich als wijnkoopman en brandewijnbrander "in den Eenhoorn", aan de Oppert, ook wel Nieuwpoort geheten, een straat van aanzien.²⁰⁴ Dat hij tot de gegoede burgerij behoorde blijkt tevens uit zijn huwelijk, op 10 oktober 1666, met Catharina Oudaen. Zij was een zuster van de dichter Joachim Oudaen, de vriend van Ostens, die zich als tegelbakker een behoorlijk vermogen had verworven. Oudaen was samen met Jan Verburg, die op zijn beurt weer getrouwd was met Catharina's zuster Aeltje, als voogd over Catharina aangesteld. Zo waren het Joachim Oudaen en Jan Verburg, die Catharina toestemming verleenden om met Johannes in het huwelijk te treden en die als getui-

gen optraden bij de ondertekening van de huwelijkse voorwaarden.²⁰⁵ In Oudaen en met name in Verburg vond Bredenburg vrienden voor het leven. Het heeft er alle schijn van dat hij reeds op jeugdige leeftijd tot de Rotterdamse kring van collegianten toetrad. Uit een van zijn geschriften uit 1684 valt op te maken dat hij in elk geval rond 1668 de bijeenkomsten der collegianten reeds bezocht.²⁰⁶

De titelpagina van Bredenburgs debuut is, zoals in deze tijd te doen gebruikelijk, buitengewoon informatief: *Een Praetje over Tafel, Tusschen een Remonstrant, Waterlandts-Doopsgesinde, ende den Waerd. Behelsende Consideratien Over den Vrede-handel, Nu tusschen de Remonstranten en de Waterlandsche-Doopsgesinden tot Rotterdam voorgevallen. Waer van sy nu beyderzyds de Stucken hebben uytgegeven. Betoonende oock, ter dier occasie, de rechte Natuur der Onderlinge Verdraeghsaemheydt, en hoe die beyder zijden gepracticeert wordt. Tot Amsterdam; Voor een Liefhebber van de Onderlinge Verdraaghsaemheydt, en van die Vrede die op de zelve gebouwt is, 1671.*²⁰⁷ Bredenburg tovert ons een herberg voor, waarin de waard een "remonstrant" en een "mennist" het voorstel doet om eens van gedachten te wisselen over de onlangs mislukte vredehandel: "Voor mijn, ick had soo wel gehoopt, dat desen Handel soude voortgangh gehad hebben, en dat dese Vereeniging dan een beginsel soude gheweest hebben tot de rechte vereeniging van de geheele gescheurde Christenheydt; volgens inhoudt van dat treffelijcke Boeckje, nu onlanghs uytgegeven door een Fransman, geintituleerd, *De Vereenigingh van 't Christendom* ..."²⁰⁸

Bredenburg zou in het vervolg van zijn schrijversloopbaan weinig los laten over zijn bronnen. In dat licht is het veelbetekenend dat hij op de eerste pagina's van zijn debuut onmiddellijk de lof zingt van een zekere "Fransman". Bovendien betreft het hier een heel bijzonder boek: *La Reünion du Christianisme, ou la manière de rejoindre tous les Chrestiens sous une seule Confession de Foy*. Het verscheen anoniem, te Saumur, in 1670. Een jaar later verscheen een Nederlandse vertaling.²⁰⁹ *La Reünion* was nog niet uit, of Isaac d'Huisseau, een predikant en voormalig rector van de universiteit van Saumur, werd ervan beschuldigd het geschreven te hebben. D'Huisseau heeft dat nooit toegegeven. Ontkend heeft hij het evenmin en Richard Stauffer heeft in een monografie over deze affaire overtuigend aangetoond dat d'Huisseau inderdaad de auteur was van *La Reünion du Christianisme*.²¹⁰ *La Reünion* lokte in protestants Frankrijk een harde polemiek uit en werd al in het jaar van verschijnen

tot twee keer toe officieel veroordeeld, eerst door de theologische faculteit van Saumur, vervolgens door de synode van Anjou.²¹¹

D'Huisseau was van oordeel dat een van de hoofdoorzaken van de christelijke verdeeldheid in de verwaarlozing lag van het onderscheid tussen noodzakelijke en niet noodzakelijke geloofsartikelen.²¹² Dat klinkt vertrouwd. Stauffer wijst er dan ook met nadruk op dat d'Huisseau in dit opzicht een erfgenaam is van de remonstrantse traditie.²¹³ Belangrijker is dat d'Huisseau's tijdgenoten die verwantschap niet was ontgaan. Zo zou Pierre Jurieu (1637-1713), die met een aanval op d'Huisseau debuteerde, bij herhaling Episcopus de belangrijkste bron van *La Reünion* noemen.²¹⁴ Bredenburg zou in het vervolg op het *Praetje over Tafel*, de *Heylzamen Raad*, uit 1672, als een goed Rotterdamse collegiant, in verband met Episcopus spreken van "die heerlijke passagien, die we hebben van dien voortreffelijken man, en om zijne heerlijke schriften een eeuwige memorie waardig".²¹⁵ Volgens het fameuze *La Religion des Hollandois* werd de politiek waar d'Huisseau voor pleitte, in de Republiek al honderd jaar lang door de Staten Generaal in praktijk gebracht.²¹⁶ Dat Bredenburg enthousiast was over het werk van d'Huisseau kan dus niet als een verrassing komen.

Toch is het noodzakelijk nog wat langer stil te staan bij *La Reünion du Christianisme*. Bredenburg was vooral van het derde deel onder de indruk.²¹⁷ Daar zette d'Huisseau zijn remedie uiteen tegen de christelijke verdeeldheid: "Men heeft sedert enige tijt een middel om wel te redeneren, en een zekere gang naar de waarheit te doen voorgesteld. Men acht dat men hier toe zich van alle voorbevatte wanen, en van alle voorneemingen van geest moet ontlasten: dat men van eersten af niet moet aanneemen, dan d'eenvoudigste kennissen, en de voorstellingen, die van niemant, die 't minste gebruik van reden heeft, tegengesproken konnen worden. Konnen wy deze gang niet in de godsdienst navolgen? Konnen wy niet alle de gevoelens, die wy te voren met zo grote heftigheid verdedigden, voor een tijt ter zijde stellen, om hen daar na met vryheit, en zonder enige eenzijdigheit t'onderzoeken, terwijl wy ons altijt aan onz gemeen beginsel, 't welk de heilige Schrift is, houden? (...) Zou 't niet een onfailbare middel zijn om met een geest, die niet van eige belang gedreven word, te bekennen hoe men in een bekende weg moet voortgaan; en wat men op een vaste grondvest, die van yder goetgekeurt is, bouwen kan?"²¹⁸

"On ne pouvait être théologiquement plus cartésien", schreef Joseph Prost.²¹⁹ Zoals bekend, werd Descartes in remonstrantse kringen serieus

bestudeerd. De uitgever van Episcopius' *Opera* en zijn opvolger aan het seminarium te Amsterdam, Etienne de Courcelles, Curcellaeus (1585-1659), had Descartes persoonlijk gekend. Hij vertaalde het *Discours, La Dioptrique* en *Les Météors* in het Latijn. Van wezenlijke beïnvloeding van zijn theologie door Descartes schijnt echter geen sprake te zijn.²²⁰ D'Huisseau voert nu het twijfelexperiment in het hart van de theologie. Aan de hand van de radicale twijfel probeert hij tot een heldere en welonderscheiden, voor alle christenen evidente grondslag van het Christendom te komen. Die grondslag moet aan de Bijbel worden ontleend²²¹ en zou als volgt kunnen worden samengevat: "Dat'er een God is, dat hy zijn enige Zoon in de Werrelt heeft gezonden, opdat de geen, die in hem gelooft, het eeuwige leven zou hebben; dat *Christus* voor onze zonden is gestorven, en om onze rechtvaardigmakinge weêr opgewekt, dat hy in zijn heerlijkheit zal komen, om de levendigen, en de doden t'oordeelen, en zodanige andere waarheden, die, als zeer onderscheidelijk in de heilige Schrift geleert, van alle Christenen aangenomen worden."²²² D'Huisseau wist dat hij hoog spel speelde. Hij zag waar de schoen wong. Welke artikelen houden we over en hoe duiden we die? Zelf dacht hij aan de twaalf artikelen van het symbolum apostolicum.²²³ Zijn repliek op de door hem zelf geformuleerde objectie, dat hij zo het Evangelie onaanvaardbaar reduceerde tot een veel te weinig expliciet dogmatisch minimum, is buitengewoon zwak. De apostelen traden weliswaar streng op tegen actieve ketteren, maar de slachtoffers van hun dwalingen konden steeds rekenen op zachtmoedigheid en geduld, waarbij "zy niet zo zeer op de verscheidenheit der gevoelens zagen, die zy quaatkeurden, als wel op de quade gesteltheit der gener, die deze quade gevoelens wilden oprechten".²²⁴

D'Huisseau kon onmogelijk volhouden dat zijn cartesisaanse ireniek de garantie bood dat over de interpretatie van het symbolum niet onmiddellijk ernstige verschillen van inzicht zouden ontstaan. Heidanus had destijds Episcopius al voorgehouden dat het dogmatisch minimalisme van de remonstranten bijvoorbeeld onmogelijk de socinianen zou kunnen bevredigen. Zij zouden de drieëenheid, die toch overduidelijk door het symbolum geïmpliceerd wordt²²⁵, blijven ontkennen. "Want het gene nootsakelick is geloofd", zo betoogde Heidanus, "moetmen gelooven soo als het nootsakelick is, dat is, in dien Sin, in welcken het van Godt selve geïntendeert is."²²⁶ D'Huisseau beantwoordde deze provocatie, door op zijn beurt minstens zo uitdagend vast te stellen dat met name de leerstukken van de predestinatie, de twee naturen van Christus, de trini-

teit en de werking van de Heilige Geest scherp onderscheiden dienden te worden van de werkelijke grondslag van het geloof.²²⁷

Bredenburg heeft de ernst van dit probleem aanvankelijk niet gezien. In zijn *Praetje over Tafel* presenteert hij de hereniging van het Christendom als een bij uitstek rationalistisch ideaal, dat slechts door "Passien" en vooroordelen in de weg wordt gestaan.²²⁸ Bredenburg is echter niet zo optimistisch als d'Huisseau. Hij verwacht bijvoorbeeld weinig van overheidsingrijpen om christelijke hereniging af te dwingen. D'Huisseau had zijn hoop mede gevestigd op belangstelling voor zijn project bij regerende vorsten.²²⁹ Bredenburg volgt daarentegen Paets: "want hier souden meerder Gheveynsden dan ware Godvruchtigen gemaekt worden. Hier door sou apparentelijck geheel Europa in een Bloedtbat gestelt worden; gemerkt een ijder weder in dat troubel water sou willen vissen: de Verstanden en souden hier niet verdragen noch de Passien vermeestert, maer den ruymen toom gegeven worden ..." ²³⁰ Behalve dat Bredenburg geen oplossingen van de politiek verwacht, laat hij de "mennist" in het *Praetje over Tafel* uitgebreid aan het woord om de doopsgezinde huiver te vertolken voor welke betrokkenheid bij de overheidsmacht dan ook. De waard, die de mennist veel heeft horen zeggen "dat ick nog meynden te zeggen" ²³¹ laat zich bij herhaling laatdunkend uit over "die vol (..) van politijcke gedachten (zijn), die worden geregeert door consideratien van Staet". ²³²

Dat Bredenburgs afwijzen van elke machtsuitoefening in de godsdienstige gemeenschap principieel, dus onvoorwaardelijk is, blijkt hieruit dat hij ook de democratie verwerpt als mogelijk model voor een kerkelijke gemeenschap. Al in de vredehandel deed de remonstrantse kerkeraad een beroep op het meerderheidsbesluit van de Broederschap, waaraan hij gehoor moest geven. Wanneer de remonstrant dit beroep in het *Praetje over Tafel* herhaalt, maakt de mennist daar korte metten mee: "Ick seggh dan, dat niemandt bevooght is in die dingen, die iemandts vrije exercitie van sijn gevoelen betreffen, met meerderheydt van stemmen te besluyten. Want, ingevalle de contrarij Party eens, door geluck, of beleydt, de meeste stemmen aen sijn zijde krijgt, soo sal hy het contrary, en dat somtijts schadelijck is, besluyten; en dat met sulcken goeden recht, als de andere eerst het goede beslooten hebben. Maar waer souden doch de meeste het recht van daen hebben, om tot nadeel van de andere te besluyten? dat moet aangewesen zijn, of men doet den Naesten gheweldt, en men overheerdt de Kudde Christi. Hier nu te willen inbrengen, de overeenstemminge der Christenen, die daer in accorderen, om dat

anders gheen Societeyt bestaan kan, dat heeft alles gheen kracht. Want dese overeenstemminghe is in de Schriftuur niet gegrondvest, die is alleen voortgekomen uyt politijke ghedachten, om de Kerck als een Politie te regeeren."²³³

Bredenburg verwijst met deze overwegingen rechtstreeks naar de lotgevallen van zijn oudere medecollegianten in Rotterdam, wier pogingen een vrij college te vestigen in de boezem van hecht georganiseerde kerkgemeenschappen keer op keer sneuvelden door toedoen van meerderheidsbesluiten, die de collegianten als het ware in de armen hadden gedreven van een splinterfractie van de doopsgezinde gemeente en hen gedwongen hadden zich steeds meer terug te trekken binnen de muren van het onafhankelijk college aan de Bootsteeg.²³⁴ Hij beschouwt de onderlinge verdraagzaamheid als de enig mogelijke grondslag van elke christelijke vereniging en *Een Praetje over Tafel* levert in de eerste plaats een onderzoek naar de mate waarin de bij de vredehandel betrokken partijen zich onderling verdraagzaam hebben betoond. Nadat de hospes dit uitgangspunt geformuleerd heeft, trekt hij zich terug om de remonstrant en de mennist te laten uitvechten wiens gemeente zich als de beste behartiger van die onderlinge verdraagzaamheid heeft bewezen. Over de definitie van dat begrip worden ze het snel eens. Die wordt geciteerd uit Episcopius' *Den Rechten Remonstrantschen Theologant*: "Dat is, dat men een ander toelaat soo veel macht, soo veel vrijheydt, om in Religions saken, die ter zaligheydt niet noodtsakelijck zijn te gelooven, en dat Geloof te beleven, 't zij buyten ofte binnen de Vergaderingen der Christenen, als men dat van een ander wil toegelaten zijn, rustende op dien Grondtregel, *Al wat ghy wildt dat u de Menschen doen, doet haer desgelijcks*: en, *Al wat ghy wildt dat u de Menschen niet en doen, doet haer oock het selve niet*."²³⁵

De mennist, die deze definitie naar voren brengt, slaagt er in de remonstrant van de juistheid ervan te overtuigen door de inmiddels klassieke taktiek, erop te wijzen dat het niet alleen Episcopius was, die de verdraagzaamheid zo begreep, maar dat Curcellaeus en Pontanus er net zo over dachten. Bredenburg verkeerde daarbij in de gelukkige omstandigheid dat de remonstrantse predikant Johannes Molinaeus in 1669 een boek publiceerde met de volgende titel: *Den Recht-Gereformeerden Christen Bestraffende Alle en allerleye Pauselijke Eer- en Heerschzucht, Tyrannye, en Conscientie-dwang; als mede de Liefdeloze en beklachelijke Tweedrachten, die in 't Christendom in zwang gaan. En Aanwysende het rechte Middel, om de gesplitste Deelen van het Gerefor-*

meerd' Christendom, wederom by een te brengen.²³⁶ Molinaeus constateerde dat het Christendom is geworden door toedoen van gekerstende filosofen, die de eenvoud van de christelijke religie verduisterd hebben²³⁷, zoals d'Huisseau vlak na hem zou schrijven dat het oorspronkelijk Christendom verloren ging, toen men bij de scholen van Plato en Aristoteles te rade was gegaan.²³⁸ De paapse heerszucht en die van de hervormers, die hun broeders tal van niet-noodzakelijke geloofsartikelen probeerden op te dringen is echter "gezien en beklaagt" door "die Godvruchtige en Vrede-lievende Verstandenen, Erasmus, Cassander, Wicellius, Acontius, Junius en meer andere (..) Voorwaar geen beter, geen heylzamer raad, noch heel-middel, als de ONDERLINGE VERDRAAGSAAMHEYT, in zaken en Opinien die 't Fondament der Christelijke Godsdienst niet en raken. Hier toe hebben met een byzonderen yver gearbeyd, die Godvruchtige en Vrede lievende Mannen Uytenboogaard, Taurinus, Grotius, Huttenus, S. Curcellaeus, en voornamentlijk die schrandere en wakkeren Bisschop van Christi kudde, de Professor S. Episcopus."²³⁹

Bredenburgs beroep op het remonstrantse erfgoed plaatst de "remonstrant" in *Een Praetje over Tafel* onmiddellijk in de beklagdenbank. In de *Heylzamen Raad* vat hij zijn beoordeling van het optreden der Rotterdamse Remonstranten als volgt samen: "Edoch nu hebbenwe eenigen tijd gesien, dat de Remonstranten speciael haar werk gemaekt hebben van den Vrede te recommanderen en voort te zetten; die hebben hier in altijd gearbeyd zonder moede te werden; zy zijn het ook die (mijns oordeels) het rechte en alleen bequaeme middel tot den Vrede hebben by der hand genomen; zy zijn het, die de Onderlinge Verdraagsaamheid, in dingen, welker waarheid ter zaligheid niet te eenemaal nootzakelijk is, daar voor hebben aangezien, en daarom ook hoogelijk hebben gerecommandeert; waar door zy ook sommige Mennisten en andere in 't zelve verstand gebracht hebben: Haarlieden is men derhalven den lof, van dezen grond wel geleit te hebben, schuldig: Men zoude ook de Remonstranten, Mennisten en anderen groot ongelijk doen, in dien men haar te last leide dat zy de Onderlinge Verdraagsaamheid tegen haar beter weten, niet wel en practizeerden; Want het schijnt dat yder voor zich zelve meint al te doen wat dat de Onderlinge Verdraagsaamheid vereist en mede brengt. Dit zoo zijnde, zoo kunnenwe met verwonderinge vragen, hoe dat het dan by komt dat de Vrede, is het niet in de geheele Christenheid, ten minsten tusschen dese voorstanders van de Onderlinge Verdraagsaamheid, tot noch toe niet en is getroffen? Want het schijnt ten hoogsten vreemd, dat partyen, die een en hetzelfde middel, het rechte middel tot den Vrede

achten te zijn, met elkanderen door dat zelve niet en vereenigen: De rede hiervan is (mijns oordeels) geen ander, als dat al dese partyen of eenige van dien, de Onderlinge Verdraagsaamheid, volgens de natuur der zelve niet wel en practizeeren."²⁴⁰

Geheel in de lijn van Hartigveld, Van Velzen, Verburg, Naeranus en Paets verwijt Bredenburg de remonstrantse kerkeraad dat hij zijn historische verplichtingen niet begrijpt en in feite vat hij met deze passage heel de geschiedenis van het Rotterdams collegiantisme samen, zoals de collegianten die begrepen.²⁴¹ De mennist is in het *Praetje over Tafel* ook aanzienlijk langer aan het woord dan de remonstrant, die zich bovendien nauwelijks te weer stelt tegen de beschuldiging dat het niet verdraagzaam is van de remonstrantse kerkeraad dat hij weigert niet-remonstranten in zijn gemeente te laten prediken, waarvoor de remonstranten al in de vredehandel zelf geen andere verontschuldiging hadden dan dat zij verwarring wilden voorkomen. Al het oud zeer wordt weer opgerakeld. Zowel het verwijt dat de kerkeraad al sinds jaar en dag weigert het vrijdags college te heropenen²⁴², als de overweging dat het in strijd is met de grond der reformatie een ander de wet te willen voorschrijven in het niet-noodzakelijke, passeren de revue. Bij de formulering van dit laatste punt presenteert hij het oude argument, dat hier nog overschaduw wordt door de nadruk op de noodzaak een schuldige partij aan te wijzen die de verantwoordelijkheid moet dragen voor het mislukken van de vredehandel, maar dat in de *Heylzamen Raad* van beslissend belang zou worden, namelijk het ontbreken van een 'sprekenden Rechter (..) op der Aerden', in pointen welcker waerheydt tot der Zielen zaligheydt niet te eenemael noodtsakelijk is."²⁴³

Hoewel de remonstrant aanvankelijk overdonderd lijkt en niet in staat om de mennist van repliek te dienen, weet hij vlak voordat de waard zijn vele pagina's lange conclusie trekt, ook de mennist enkele verwijten te maken, waarop deze op zijn beurt het antwoord schuldig moet blijven: "Mijn dunckt dat ghy den Balck wel in onse oogen siet, maer den Splinter in uw eygen oogen, die en aenmerckt ghy niet".²⁴⁴ "Want bij uw L. is noch de ghewoonte dat eenighe weynighe Kerckenraden de macht hebben om Predikers te verkiesen buyten kennisse of stemminghe der Gemeynthe, waer door het licht kan ghebeuren dat de stemmen door een Lid konnen worden overghehaeld, en waer door alsoo Luyden, die, of de Gemeente niet aanghenaem zijn, of tot prediken de vereyschte bequaemheydt niet en hebben, verkoren werden: waer door oock Ordren ghesteldt worden die strijdig zijn tegen de Onderlinge Verdraeghsaemheydt, als

die, namentlijk, dat men Ongedoopte tot het prediken sal verkiesen: dat de vrijheyd van corrigeren alleen sal zijn na het singen, en niet na het prediken of bidden, en diergelijcke Ordres meer."²⁴⁵ Dat de waard in zijn conclusie de voorkeur geeft aan de door de mennist verdedigde praktijk van de onderlinge verdraagzaamheid, komt niet als een verrassing. Toch betreurt hij het "dat de Mennisten, daer sy in veel dingen boven andere uytsteken, en soo ghearbeyt hebben, over het laatste niet en kunnen stappen, maer noch aen sulcke gheringe en onnosele dingen blijven hangen".²⁴⁶ Zijn bezwaren tegen de doopsgezinden komen hier op neer, dat de vrijheid die zij bieden geen onvoorwaardelijke is, maar slechts een min of meer historisch toevallig gegroeide, waarvoor geen principiële garanties bestaan en die slechts in stand wordt gehouden bij de gratie van enkele wijze bestuurders.²⁴⁷

Zo zien we hoezeer Bredenburg zich bij het schrijven van *Een Praet-je over Tafel* heeft laten leiden door partijpolitieke overwegingen. Hij begint zijn dialoog met de introductie van d'Huisseau's betoog over de christelijke verdeeldheid en de middelen die er zouden zijn om die op te heffen. Hij gaat vervolgens over tot een beoordeling van de Rotterdamse remonstranten en Waterlands doopsgezinden, waarbij hij in feite het al dan niet plaats bieden aan een vrij college tot maatstaf verheft van beider verdraagzaamheid. Hij gaat zelfs nog verder. Aan het slot van zijn betoog trekt de waard de voor een collegiant kennelijk enig mogelijke conclusie uit de vredehandel: "soo soude ick alle Vreedliebende en Godtvruchtighe Christenen, die door nader onderzoek in dat verstant gekomen waren, dat des saeck noodigh en dienstigh is, hertelijck bidden en vermanen: Eerst, dat sy haer dan voegen by de vergaederinge die tot Reynsburch gehouden wordt, en by die, die in verscheyde Steden de vryheydt van Propheteeren op den Throon stellen, welcke als noch de eenige Vergaderingen zijn, die in de gheheele Christenheyd den lof van Onderlinghe Verdraeghsaemheyd wegh dragen."²⁴⁸

Blaupot ten Cate schreef "dat de Collegianten waren als een brug, waarover sommige Doopsgezinden en Remonstranten tot elkander trachtten te naderen, anderen bleven op dien brug staan".²⁴⁹ Voorzover wij weten stond Bredenburg vanaf het begin op die brug. Voor zijn besluit, een "zuivere" collegiant te blijven hoefde hij overigens niet alleen naar de voorgeschiedenis van de vredehandel om te zien. De Leidse collegiant Laurens Klinkhamer, wiens werk verderop in deze studie meer aandacht zal krijgen, had reeds in 1655 op het intrinsiek irenisch karakter van de Rijnsburgse vergaderingen gewezen. In zijn *Vryheydt Van Spreecken*

inde Gemeeynte der Geloovigen had hij naar voren gebracht dat een van de "nuttigheden" van de vrije profetie was dat "dit het eenige middel (is), om waere Vreede en Eenigheydt onder den Christenen te onderhouden, en alle secten en gedeeltheeden te minderen: want, hoe kan vreede gemaect, of ook onderhouden worden, ten zy men een ygelyck toelaet, om zijn ghevoelen zonder schroom voor te stellen, en met zedigheydt te beschermen? Want ten zy men een ander vergunne die vryigheydt, die men oordeelt dat een ander hem niet behoort te weygeren, zoo ist by-nae onmogelyck met zoodaenighe in Vreede en Eenigheydt te leven: die zich het recht aan-neemen, om eens andere gevoelen te doemen en teghen te spreecken, zonder dat zy vryheydt hebben om het haere te beschermen."²⁵⁰ In de zeven jaar later gepubliceerde *Verdediging Van de Vryheydt van Spreken* had Bredenburgs zwager, Jan Verburg dit standpunt in het voorwoord nog eens onderstreept: "Te meer om dat dese vryheydt oock het eenige middel is tot een algemeene vrede om de jammerlijcke gescheurde Christenheydt te helen; en in een ziel en sin tot Godtsaligheydt te brengen."²⁵¹

Een Praetje over Tafel was een slag in het gezicht van de remonstrantse gemeenschap. Pieter de Fijne, een remonstrants predikant uit Boskoop reageerde, door nog in 1671 de aantekeningen van zijn vader uit te geven over het ontstaan van de Rijnsburgse beweging.²⁵² Hij wilde laten zien hoe misplaatst het was dat juist de collegianten zich nu opwierpen als de ware erfgenamen van het remonstrantse erfgoed en de zuiverste voorstanders van christelijke hereniging. Hij weet het ontstaan van het collegiantisme aan de onverdraagzaamheid van de Van der Koddess jegens de remonstrantse predikanten op het eerste college in Warmond. Verschillende remonstrantse predikanten, onder wie vooral de jonge Jacob Batelier en Passchier de Fijne de aandacht trokken, grepen het recht op vrije profetie aan om het vrij profeteren te veroordelen. De Van der Koddess baseerden hun vergaderingen op 1 Cor.14. Toen Batelier en De Fijne in het college juist op grond van 1 Cor.14 de rechtmatigheid van de vrije profetie ter discussie stelden, namen de Van der Koddess hun toevlucht tot een list. Het college werd in het geheim verplaatst van Warmond naar Rijnsburg en men slaagde erin Passchier de Fijne in het ongewisse te laten over tijd en plaats van vergaderen. De Fijne gaf de moed op, maar niet dan nadat hij de toedracht van zijn falen geboekstaafd had. Daarbij concentreerde hij zich op de beweringen van de Van der Koddess als zouden alle predikanten klaplopers zijn, die

er beter aan zouden doen "om een goede Ambacht te gaen leeren"²⁵³ en op de betrekkelijk bizarre casuïstiek die Jan van der Kodde ten beste gaf: "indien 't gebeurde dat ick des voormiddags in uwe Predicatie was, en ick hadde yets tot stichtinge der Gemeynthe te seggen, maer behielt het by my tot des Naermiddags, ende ick voor den middag quame te sterven; ick soude vreesen verdoemt te worden, om dat ick, het gene ick tot stichtinghe der Gemeynthe te seggen hadde niet uytgesproocken hadde".²⁵⁴

Pieter de Fijne's Kort, *Waerachtig en Getrouw Verhael* werd vrijwel onmiddellijk tegengesproken in *Aanmerkingen Over het Verhaal Van het Eerste Begin en Opkomen der Rynsburgers*.²⁵⁵ Joachim Oudaen was de auteur. Als zoon van Frans Oudaen en Maria van der Kodde, die een dochter was van Jan van der Kodde, kon hij zich net als Pieter de Fijne op familiebanden beroepen met de hoofdrolspelers in het verhaal van het ontstaan van de Rijnsburgse beweging. Verder wilde hij niet alleen de kritiek van de remonstranten op het collegiantisme ontkrachten, ook greep hij deze gelegenheid aan om het college in eigen, Waterlandse kring te verdedigen. Heel behendig verbond hij deze belangen door te betogen dat er al "collegianten" waren voordat de "remonstranten" bestonden. Pas de Dordtse synode had een "remonstrantse" kerk in het leven geroepen en de Van der Koddess zouden al ver vóór 1619 zijn afgeweken van tal van remonstrantse leerstukken, "deweylze al van ouds her met de Doops-gezinden in een en zelve gevoelen stonden in 't stuk van de Lijdzzaamheyd, en 't bedienen van 't Ampt der Overigheyd; die, wat den Doop belangde, noch zoo veel verder gingen, datse, boven de toediening aan de bejaarden, ook den Dompeldoop verstonden en voorstonden: Zoo was het dan het stuk van de Predestinatie alleen, dat tusschen haar en de Remonstranten de meeste overeenstemming en gemeenschap gaf."²⁵⁶ Net als Bredenburg bracht hij bovendien de ongelukkige geschiedenis van het Rotterdamse vrijdags college nog eens in herinnering. Vooral de remonstrantse weigering om serieus in te gaan op de remonstrantie uit 1654 van Van Velzen en Hartigveld wordt in de *Aanmerkingen* breed uitgemeten.²⁵⁷

Johan Hartigveld was zelf echter allesbehalve tevreden met Oudaens apologie voor het vrij profeteren. In een *Byvoeghsel*, dat in 1672 aan de tweede druk van Oudaens *Aanmerkingen* werd toegevoegd, gaf hij maar liefst dertien verschillende redenen ter rechtvaardiging van het optreden van de eerste Rijnsburgers. Hij was van oordeel dat de grotendeels retorische exercitie van Oudaen, waarin haast verontschuldigend begrip werd gevraagd voor het soms wat overenthousiaste gedrag van de Van der

Koddes, voorbij was gegaan aan de schriftuurlijke grondslag van de vrije profetie. Met behulp van Klinkhamers twee verdedigingen van het collegiantisme, voerde hij tientallen bijbelse teksten aan voor de rechtvaardiging van de Rijnsburgse beweging. Hartigveld beschouwde zijn *Byvoeghsel* echter als niet veel meer dan een eerste schets, die hij voorlopig niet wilde uitwerken omdat hij had begrepen dat de auteur van het *Praetje over Tafel*, waarover hij ook nog het een en ander had op te merken, inmiddels enkele nieuwe inzichten had geformuleerd. Voordat Hartigveld ook het *Praetje over Tafel* in zijn betoog wilde betrekken, wilde hij het vervolg op dat pamflet afwachten. Hij zou op zijn wenken worden bediend.

1.5. *Heylzamen Raad tot Christelyke Vrede: 1672*

Bredenburg kwam reeds spoedig voor de dag met een *Heylzamen Raad tot Christelyke Vrede, ofte Aanwijzinge van het Rechte Middel tot Christelijke Vereeniging, volgens de eyge Natuur der Onderlinge Verdraagzaamheid, aan alle Christenen, die elkanderen de Broederschap waardig oordeelen. Benevens een Na-reden, dienende tot beantwoording van de Voorreden van het Verhaal der Opkomste van de Nieuwe Secte der Propheten of Rijnsburgers*.²⁵⁸ In het voorwoord beweert Bredenburg "dat dit Tractaatje by na volkomen gereed was, zoo wanneer het zoo genaamde Kort, waarachtig, en getrouw Verhaal van het Begin en Opkomen der Nieuwe Secte der Propheten is uyt gekomen; Maar ik hebbe doe, om redenen, goed gevonden het noch wat in te houden, en met eenen ook voorgenomen iets te antwoorden op de Voorreden van het zelve; dewijl die my aangaat, en dient, zo den Autheur zeit, tot *Ontdecking en Stuyting van het oogmerk des Autheurs van het Praatjen over Tafel*."²⁵⁹ Van Slee heeft het voorgesteld alsof Bredenburg met de *Heylzamen raad* verder vooral Christiaan Hartsoeckers *Aanspraak tot Christelijke Vrede* wilde treffen. Dat kan hoogstens ten dele waar zijn, om de eenvoudige reden dat dat werk al genoemd wordt in het voorwoord van de Waterlandse editie van de *vredehandel*²⁶⁰, dat gedateerd is op 13 september 1671 en in het *Praetje over Tafel* nadrukkelijk melding wordt gemaakt van ook deze uitgave van de *vredehandel*. Het is hoogst onwaarschijnlijk dat Bredenburg Hartsoeckers *Aanspraak* niet gelezen zou hebben voordat of terwijl hij aan zijn *Praetje over Tafel* werkte.

Er is geen enkele reden Bredenburg niet op zijn woord te geloven, waar hij beweert dat de *Heylzamen Raad* vooral het resultaat was van de ontwikkeling van zijn eigen opvattingen over de tolerantie. In het voorwoord schrijft hij "dit zwaarwichtige en kostelijke stuk der Onderlinge Verdraagsaamheid (...) gedacht en herdacht" te hebben. En dat hij zich heeft voorgenomen "dit stuk nader te bedenken, gelijk ik ook gedaan hebbe; en dat geheel afgetrokken op zich zelve, zonder relatie te nemen, op het geene ik alreede geschreven hadde, en zonder eenige meerder liefde tot Rijsburg, of de Rijsburgers te dragen, als tot de Remonstranten en Mennisten; op dat ik alsoo dit stuk alleen in zijn grond zoude beschouwen, en by gevolg uytvinden, of ik in alle deelen volgens des zelfs natuur gesproken hadde ofte niet".²⁶¹ Hier zien we de eerste tekenen van Bredenburgs originaliteit. Het *Praetje over Tafel* was nog geheel te herleiden tot het werk van anderen. Zijn collegiantisme bleek uit de combinatie van drie verschillende elementen te zijn samengesteld: de remonstrantse verdediging van de onderlinge verdraagsaamheid, gebaseerd op het onderscheid tussen noodzakelijke en niet noodzakelijke geloofsartikelen en het ontbreken van een sprekende rechter in geloofsgeschillen, de galenistische invloed die Rotterdamse collegianten reeds in hun remonstrantie van 1654 elke machtsuitoefening als principieel onchristelijk van de hand deed wijzen en tenslotte de cartesische eis alle vooroordelen op te schorten, teneinde onbetwifelbare eerste principes op het spoor te komen. Zijn debuut mondde tenslotte uit in een eenzijdige apologie van de Rijsburgse vergadering.

Bredenburg toont zich nu vooral geïnteresseerd in het onderzoek naar conceptuele fundamenteën en begripsmatige afleidingen. Hij ontwikkelt zich in de *Heylzamen Raad* van een partijdig commentator op locale twisten tot een filosoof, die boven de strijdende partijen probeert te staan en grondslagenonderzoek verricht. De overpeinzingen waar Bredenburg gewag van maakt en die hem tot nieuwe inzichten hadden geleid over de kwesties die hij in *Een Praetje over Tafel* reeds had aangesneden, moeten in de eerste plaats worden beschouwd als een herwaardering van het werk van d'Huisseau. Diens cartesianisme had Bredenburg op een spoor gezet waarvan hij in zijn debuut reeds snel was afgeweken, maar dat hij nu verder wilde verkennen. Al in het *Praetje over Tafel* spreekt hij bijvoorbeeld van "Gronden, soo als die in *terminis* leggen"²⁶², van een goed gefundeerde "Deductie"²⁶³ en zelfs van mannen "die wel hebben weten te deduceren, en alles op een draet kunnen afleyden".²⁶⁴ Nu pas

probeert hij systematisch door te dringen tot de "goede en (mijns oordeels) onwrikbare fondamenten"²⁶⁵ zelf.

Deze wending heeft onmiddellijke consequenties voor zijn schrijfstijl. De samenspraak maakt plaats voor een aaneengesloten betoog en terecht verontschuldigt Bredenburg zich er voor, niet over "de vereiste bequaamheid" te beschikken "om eenige zaken, met een nette Taal, met een fraeye Order, en met een deftige, aangename, en aanlokkende stijl te verhandelen".²⁶⁶ In zijn streven fundamenteen bloot te leggen, bedient hij zich van een overvloedige hoeveelheid distincties en formuleert hij voortdurend zelf mogelijke objecties, die niet allemaal even terzake zijn en hem op zijsporen zetten die slechts afleiden van de zaak zelf. De hoofdlijn van zijn betoog is echter duidelijk. Hij wil de grondslag van de onderlinge verdraagzaamheid vinden om van daar uit te kunnen afleiden hoe de uiterlijke kerk op grond van die verdraagzaamheid zou moeten worden ingericht, hoe vanuit die ideale kerk de feitelijke vergaderingen van de huidige voorstanders van de onderlinge verdraagzaamheid moeten worden beoordeeld en hoe de ideale kerk moet worden gerealiseerd.²⁶⁷

Dat de Bijbel het materiaal moet leveren waarmee het fundament van de verdraagzaamheid moet worden gelegd, spreekt voor zich. Maar omdat er geen sprekende rechter is, moeten we voorbijgaan aan de particuliere geboden zoals de Apostelen die geven met betrekking tot de inrichting van de kerk, en moeten we ons dus verlaten op "de generale geboden, van *elkanderen lief te hebben, van den naasten te dienen tot stichtinge, van de eenigheyd des geestes te behouden door den band des Vredes, van elkanderen te verdragen, van een ander te doen, of niet te doen, 't geene datmen wil dat hem zelfs van een ander geschiede of niet geschiede*".²⁶⁸ Juist omdat wij voor de formulering van de onderlinge verdraagzaamheid geen beroep kunnen doen op bijzondere geboden, moet de ideale kerk op de onderlinge verdraagzaamheid worden gegrondvest, in praktijk gebracht volgens de onvoorwaardelijk geldende algemene geboden van de Bijbel. "De staat waar in wy ons alle tegenwoordig bevinden, en is geen andere, als de staat van collateraliteyt of evengelikhedyd, 't welk klaar kan afgenomen worden uyt de ontbeeringe van eenige opperhoofdigheyd, of van een sprekenden Rechter; want indien'er eenige opperhoofdigheyd was, zoo waar de evengelikhedyd wech genomen; maar dewijl'er die nu niet en is, volgens het volmondig toestaan van alle dese Christenen, zoo volgt, dat we alle even hoog of even gelijk staan."²⁶⁹ Dat er geen criterium is op grond waarvan we kunnen bewijzen wat verdraag-

zaamheid volgens de Bijbel inhoudt en van ons eist, houdt zelf de rechtvaardiging in van de verdraagzaamheid als grondslag van de ideale kerk.

Bredenburg voorziet deze nu nog slechts negatieve conclusie van de noodzaak de kerk op het fundament van de verdraagzaamheid te bouwen van een positieve inhoud, aan de hand van het algemeen Bijbels gebod dat hij in het *Praetje over Tafel* nog als exclusieve grondslag van de verdraagzaamheid had aangewezen: "alwat gy wilt dat u de menschen doen doet haar ook alzoo". Hierbij moet worden aangemerkt dat de negatieve conclusie fundamenteeler is dan het positieve algemeen gebod, omdat de noodzaak, aan de algemene geboden onvoorwaardelijk te gehoorzamen, het resultaat is van hetzelfde argument dat Bredenburg tot zijn negatieve conclusie leidt, het ontbreken van een sprekende rechter. Welke consequenties deze overweging, die voortkomt uit dezelfde combinatie van het vasthouden aan het schriftbeginsel en de introductie van een rationeel grondslagenonderzoek zoals d'Huisseau die had gehanteerd, voor deze Franse predikant had, hebben we reeds vastgesteld. Voorlopig volstaat hier de constatering dat Bredenburg in het vervolg van de *Heylzamen Raad*, bij zijn behandeling van de drie vragen naar de vorm van de ideale kerk, de beoordeling van de zich verdraagzaam noemende reeds bestaande kerken en de middelen die moeten worden aangewend de ideale kerk op aarde te bouwen, deze nieuwe, dieper liggende grondslag trouw blijft en inderdaad tot conclusies komt, die afwijken van wat hij nog in het *Praetje over Tafel* had beweerd.

Zo acht hij "het gelijke recht dat yder daar ter plaatze heeft" beslissend voor de inrichting van de ideale kerk.²⁷⁰ Dit argument uit de collateraliteit werd al bij de oprichting van de Rijnsburgse vergadering, in de Lansbergense twisten en uiteindelijk ook in het *Praetje over Tafel* door collegianten in stelling gebracht tegen de georganiseerde kerkgenootschappen, waarin een onderscheiden positie werd toegekend aan de leraar of de predikant. Bredenburg erkent nu juist op grond van ditzelfde argument de geldigheid van de opdracht die leden van een kerkelijke vergadering aan één uit hun midden kunnen verstrekken, hen voor te gaan in de prediking. "Want uyt deze Opdracht volgt, ten zy dat zy het weder intrekken, daar zy altijd toe bevoogd blyven, dat deze Luyden, gelijk in de byzondere Vergaderingen daar men alleen sticht, alzoo ook in deze algemeyne, geen recht en hebben tot spreken, of uyt haar eygen verstand gehouden zijn te zwijgen, latende alleen hare voorgangers de persoon dragen van haar geheele lichaam: zoo dat men met

even goed recht kan zeggen, dat de collateraliteyt medebrengt, dat al de lichamen in 't geheel aangemerkt, evenveel recht tot deze algemeene dingen hebben, als dat yeder byzonder lid daer tot gerechtigd is."²⁷¹

Vanuit deze eerste afleiding uit de opnieuw gegrondveste verdraagsaamheid komt hij tot een tweede, die eveneens in strijd is met het gezichtspunt van het *Praetje over Tafel*. Om te beginnen blijkt hij nu van oordeel te zijn dat de christelijke vrede niet bestaat uit de hereniging van de verschillende kerkgenootschappen, maar in een vreedzaam naast elkaar bestaan. Niet langer is de verscheurdheid van de kerk zijn grootste zorg, maar de onderlinge bemoeizucht. Als er inderdaad geen sprekende rechter is, mag niemand recht spreken. Er zou "een algemeyne neutrale Vergadering" moeten zijn, naast de verschillende afzonderlijke, waarin ieder lid dezelfde rechten heeft.²⁷² Als leden van een afzonderlijke vergadering binnen hun eigen gemeente van mening verschillen over kwesties die beslissend zijn voor het individuele heil van de gelovige, moeten ze zelfs tot scheuring overgaan: "ja ik achte datmen dan niet en mag een lichaam blijven; want dit verschil breekt den band der broederschap, en dit separeren is het ook al, dat men doen mag: men is ter contrari niet bevoogt den anderen te persen, om tegen zijn verstand die stukken ook voor nootsakelijk aan te nemen, die wij oordeelen, van die natuur te zijn: Want dit is tyranny in den hoogsten graat".²⁷³

In het *Praetje over Tafel* had Bredenburg nog beweerd dat elk kerke-lijk meerderheidsbesluit dat in strijd is met het geweten van een van de gemeenteleden uit den boze is. Nu relativeert hij het belang van het individueel geweten binnen de gemeente. "Men mach hier ook geen conscientie voorwenden om het daar door na zijn zin te krijgen; ganschelijk niet: Want conscientie te pretenderen strijd met het gelijke recht, en met de Onderlinge Verdraagsaamheyd: uyt hoofde van iemands of van eenigs lichaams eygen conscientie mach en moet men daar voor zich zelve doen, 't geen men verstaat tot nut der Vergadering, ontrent de bediening des Avondmaals, te behooren: Maar uyt dien hoofde machmen niet ageren om daar door een ander te bepalen, wil men uyt dien hoofde tot dit laatste voortgaan, zoo en kan men geen lid, van dat, volgens de Onderlinge Verdraagsaamheyd, vereenigde lichaam blyven; maar men word by gevolg als een onbequaam lid van dat lichaam gesneden."²⁷⁴ Hiermee beschouwt Bredenburg de ideale kerk afdoende beschreven. In feite heeft hij echter slechts de zeer algemene aanbeveling gedaan om alles bij het oude te laten en een overkoepelende vergadering op te richten, waar

alle leden gelijk zijn. Pas aan het slot van zijn verhandeling stelt hij alsnog een radicale oplossing voor.

Ook bij de behandeling van de kwestie, hoe vanuit de ideale kerk de bestaande zichzelf verdraagzaam noemende kerkgenootschappen moeten worden beoordeeld, komt Bredenburg tot een nieuw gezichtspunt. De remonstranten en doopsgezinden houdt hij nog steeds voor onverdraagzaam, voorzover ze namelijk een bijzonder avondmaal houden, een avondmaal dat alleen toegankelijk is voor gemeenteleden, hoewel ze voorgeven het avondmaal wel op te vatten als het "*algemeene bewijs en kenteeken der Christelijke Eenigheid*".²⁷⁵ De collegianten beschouwt hij echter nu niet langer als leden van een superieure vergadering, voorzover zij zich namelijk als een kerk beschouwen, zoals bijvoorbeeld die van de remonstranten en doopsgezinden. In principe zou hun Rijnsburgse vergadering model kunnen staan voor de ideale kerk, die zou kunnen voorzien in de eenheid in de op zichzelf gerechtvaardigde verscheidenheid, door als algemene, neutrale vergadering te fungeren. Zolang er echter collegianten zijn, die op grond van hun overtuiging dat 1 Cor.14 hun opdraagt een bijzondere vergadering in te richten en zolang deze collegianten niet ook bij andere genootschappen willen verschijnen "omdat zy meynen dat de form derselver met die bepaelde orders der Schriftuure accoordeert, zalmen (volgens dit nu dus gededuceerde) niet kunnen excuseren van de schuld van onnoodige scheuringe, al waart zelfs dat zy de waarheyd, aangaande die bepaalde orders der Schriftuure, zouden mogen aen haer zijde hebben".²⁷⁶ Bredenburg richtte zich hiermee tot de stroming binnen het collegiantisme, die vertegenwoordigd werd door Klinkhamer en Hartigveld²⁷⁷ en die het principe van vrije profetie als een schriftuurlijke waarheid opvatte. Dat standpunt moest hij wel bestrijden, omdat het hier een particulier gebod betreft, waarover wij bij ontstentenis van een sprekende rechter nu eenmaal geen zekerheid kunnen krijgen. Het is niet onwaarschijnlijk dat hij incidenteel de avondmaalsvieringen bij de Waterlanders heeft bijgewoond²⁷⁸, het staat echter vast dat hij collegiant bleef en zich zelfs zou ontwikkelen tot de meest spraakmakende van zijn tijd. En hoewel hij de praktijk van het collegiantisme in de *Heylzamen Raad* niet meer zo onvoorwaardelijk ten voorbeeld wil stellen aan alle vredelievende christenen, houdt hij de vorm van het vrij college houden nog wel voor ideaal: "zoo en sullen sy in haare vergaderinge niets behoeven te veranderen".²⁷⁹

Voordat Bredenburg de derde en laatste kwestie van zijn *Heylzamen Raad* bespreekt, namelijk hoe de ideale kerk moet worden gerealiseerd,

gaat hij uitvoerig in op de *Aanspraak tot Christelijke Vrede* van Christiaan Hartsoecker.²⁸⁰ Hartsoecker had een "wel gereguleerde Onderlinge Verdraagzaamheyd"²⁸¹ als middel tot de christelijke vrede voorgesteld. Bredenburg laat zien dat een dergelijke verdraagzaamheid een logische contradictie behelst. Omdat de grondslag van de verdraagzaamheid in het ontbreken van een sprekende rechter ligt, moet zij noodzakelijkerwijs onbepaald zijn. De geleerdste, godvruchtigste mannen, noch de overheid komen het minste recht toe, handelend op te treden in "religions saken".²⁸² Weer past bij de tactiek toe die het optreden van de Rotterdamse collegianten reeds zo lang had gekenmerkt, het tegen elkaar uit spelen van de remonstrantse theorie en de praktijk van het remonstrantse kerkeleven. Zo voert hij tegen Hartsoeckers bepaalde verdraagzaamheid een passage van Isaac Pontanus aan, uit diens *Tractaet van de Sichtbare Kerke Christi* tegen Galenus en David Spruyt²⁸³, die in Bredenburgs woorden "de Onderlinge Verdraagzaamheyd alleen uytstrekken tot de weerloose Christenen".²⁸⁴ Pontanus had er op gewezen dat zij zich met dergelijke bepalingen op een hellend vlak begaven omdat na elke eerste voorwaarde snel en als vanzelf een tweede en een derde zouden volgen, die de verdraagzaamheid te niet zouden doen. Al in het *Praetje over Tafel* had Bredenburg Pontanus instemmend geciteerd. In zijn *Aensprake tot de Vereenigde Duitsche, Friesche, en Waterlantsche Gemeenten* dat met het *Tractaet* in één band verschenen was, had Bredenburg belangrijke passages gevonden die het ontbreken van een "sprekende rechter" onderstrepen.²⁸⁵ In zijn eerste werk was Bredenburgs beroep op Pontanus echter aanzienlijk minder geslaagd, voorzover hij daarin ook had gewezen op de succesvolle verdediging van Klinkhamer tegen Pontanus' aanval op diens *Vryheydt van Spreecken*.²⁸⁶ Die dubbelzinnigheid zit Bredenburg in de *Heylzamen Raad* niet langer dwars. Klinkhamer noemt hij nu niet meer. Met zijn positie en die van Hartigveld, dat de vrije profetie schriftuurlijk gefundeerd en voorgeschreven is, had hij inmiddels afge-rekend.

Welbeschouwd neemt Bredenburg in de *Heylzamen Raad* een uiterst pessimistisch standpunt in. Als mensen bij ontstentenis van een sprekende rechter noodzakelijk dwalen in hun interpretatie van de bijzondere geboden van de Bijbel, als kerkscheuringen daarvan het onvermijdelijk resultaat zijn, welk middel ter vestiging van de christelijke vrede kan hij dan nog voorschrijven, naast het reeds genoemde installeren van een algemene neutrale vergadering, op Rijnsburgse leest geschoeid? Hij nam zijn toevlucht tot het formuleren van het volstrekt

onrealistische voorstel, alle afzonderlijke kerkgenootschappen er voortaan van af te laten zien nog avondmaalvieringen te houden in eigen kring. Als alle afzonderlijke vergaderingen beschouwd moesten worden als bijeenkomsten van een en dezelfde algemene kerk, kon het avondmaal als "*het algemeene bewijs en kenteeken der Christelijke eenigheyd*" slechts worden gevierd in een neutrale vergadering. Het was dezelfde logica die Bredenburg had geleid tot de zo genuanceerde beoordeling van zijn "eigen" Rijnsburgers, die hem er toe bracht een zo even consequent als kansloos voorstel te lanceren. Wel was hij nu in de gelegenheid Pieter de Fijne's verwijt van kwade trouw in zijn samenspraak tussen de "remonstrant", de "mennist" en de collegiantse waard met oprechte verantwoordiging van de hand te wijzen. Dat deed hij in de *Na-reden* van de *Heylzamen Raad*, waarin hij, nu hij zijn sympathie voor de Rijnsburgers zo sterk genuanceerd had, volledig gerechtvaardigd kon vaststellen dat hij een collegiant was, omdat hij nu eenmaal in de Rijnsburgse vergadering de ideale verdraagzaamheid althans het dichtst benaderd zag.²⁸⁷

Vlak na het verschijnen van de *Heylzamen Raad* publiceerde Johan Hartigveld het vervolg op zijn *Byvoeghsel* bij de tweede druk van Oudaens *Aanmerkingen*. Hartigveld moet al vanaf het begin van de vredehandel uiterst sceptisch zijn geweest over de mogelijke voordelen van dit initiatief voor de collegianten.²⁸⁸ De oproep die Bredenburg in het *Praetje over Tafel* had gedaan aan de remonstranten en doopsgezinden, zich tot de Rijnsburgse principes over te laten halen beviel hem evenmin.²⁸⁹ Nu Bredenburg in de *Heylzamen Raad* weliswaar had voorgesteld alle afzonderlijke vieringen van het avondmaal achterwege te laten, maar eveneens tot de conclusie was gekomen dat de collegianten zichzelf niet konden beschouwen als het volmaakte kerkgenootschap, achtte Hartigveld de tijd gekomen om zijn bezwaren tegen Oudaens *Aanmerkingen* en Bredenburgs beide werken te bundelen in het pamflet *Schriftuurlycke Waerdeering Van het hedendaeghsche Predicken en Kerckgaen*. De vorm waarin Hartigveld zijn betoog goot is die van *Een Praetje over Tafel*. De remonstrant, de mennist en de hospes zetten hun gesprek voort. Van enig verschil in inzicht is echter geen sprake meer. De remonstrant en de mennist bevestigen slechts wat de waard beweert, namelijk dat de vrije profetie wel degelijk in de Bijbel gerechtvaardigd werd. Het meest opmerkelijke van de *Schriftuurlycke Waerdeering* is nog wel, dat het juist de remonstrant is, die de soms woordelijke herhaling van het *Byvoeghsel* in de mond krijgt gelegd.²⁹⁰ Hartigveld moet Bredenburgs

jongste voorstellen hebben opgevat als een compromis, ingegeven door de vrees dat het mislukken van de vredehandels aan de collegianten zou worden geweten. Zelf was hij een man van uitersten. Ook Verburg kon er in zijn *Lijk-reeden* op Hartigveld niet omheen, op te merken dat zijn oude vriend zich soms wel erg onbuigzaam toonde.²⁹¹ Dat Hartigveld, nota bene een partijgenoot en een vriend van Bredenburg, de enige was die op de *Heylzamen Raad* een reactie in druk liet verschijnen, lijkt er op te wijzen dat men geen oog had voor de ernstige complicaties die achter Bredenburgs bijdrage aan de discussie over de vredehandels verscholen lagen.

Na *Een Praetje over Tafel* en De Fijne's kritiek op de collegiantse onbepaalde verdraagzaamheid, stond Bredenburg voor twee problemen. In de eerste plaats had hij zelfs de vraag nog niet geformuleerd, welke geloofsartikelen wel noodzakelijk zijn en welke niet, over welke geloofsartikelen dus vrijheid van profetie zou moeten worden toegestaan en welke niet ter discussie kunnen worden gesteld. Johannes Molinaeus had zich aan de Handelingen gehouden van de Societeitsvergadering van 1654: "Dat wy de H. Schriftuure des Ouden ende Nieuwen Testaments belijden voor den eenigen, volkomen ende genoegsame Regel des Geloofs ende des Levens om zalig te worden, ende derhalven voor Discipulen Jesu Christi ende onze Broeders erkennen alle die gene, die den zelven eenvoudelijk aan-nemen, ende in goeder Conscientie daer naleven, alhoewel zy in groote doolingen, na ons verstand, mochten vervallen zijn".²⁹² Ook Molinaeus komt niet verder dan de constatering, dat de Bijbel het noodzakelijke leert. Wat dat precies inhoudt, blijft ook bij hem in nevelen gehuld. Hoe meer auteurs hij aanhaalt, die geprobeerd hebben de onvoorwaardelijke kern van het geloof aan te duiden, hoe onduidelijker het wordt, hoe die kern er uitziet.²⁹³ D'Huisseau was op hetzelfde probleem gestuit toen bleek dat hij niet in staat was te garanderen dat de interpretatie van het symbolum niet tot onenigheid zou leiden.

In de tweede plaats had Passchier de Fijne met zijn verslag van het optreden van de Van der Koddess het paradoxale karakter van de Rijnsburgse tolerantie laten zien, die het kennelijk toestond dat uit naam van de onbepaalde verdraagzaamheid, de opvatting dat verdraagzaamheid niet onbepaald kan zijn, niet werd getolereerd. Joachim Oudaen had een halfhartige poging gedaan, deze gang van zaken toe te schrijven aan een persoonlijke merkwaardigheid van de Van der Koddess. Daarmee was hij aan het werkelijke probleem voorbijgegaan. Bredenburgs hernieuwde benadering van de verdraagzaamheid mag zijn eigen verlangen naar de formule-

ring van een fundamentele conceptuele analyse hebben bevredigd, ze stelde hem slechts ten dele in staat, aan de twee voornoemde problemen het hoofd te bieden. Alleen het tweede probleem zou hij op grond van de *Heylzamen Raad* nu kunnen benaderen, maar niet meer dan dat, voorzover hij nu namelijk toegeeft dat we, wanneer we het ontbreken van een sprekende rechter als grondslag nemen voor de verdraagzaamheid, ook moeten toestaan dat partijen, die over noodzakelijke geloofsartikelen van mening verschillen, uit elkaar gaan. Dat trekt uiteraard een zware wissel op zijn oorspronkelijk, irenisch uitgangspunt. Veel ernstiger is dat hij hiermee in feite toegeeft dat het eerste probleem, de vaststelling van een noodzakelijk dogmatisch minimum, onoplosbaar is. Uit het *Praetje over Tafel* bleek dat Bredenburgs collegiantisme op drie verschillende pijlers rustte: een remonstrantse, een doopsgezinde en een "cartesiaanse". Het "cartesiaanse" element bleef in zijn debuut beperkt tot een loflied op d'Huisseau en de oproep "vooroordeelen" op te schorten. In de *Heylzamen Raad* gaat Bredenburg op zoek naar de helder en welonderscheiden grondslag van de onderlinge verdraagzaamheid. Die vindt hij in het ontbreken van een sprekende rechter. Daaruit "deduceert" hij een theorie van de onderlinge verdraagzaamheid, die hem in staat stelt het collegiantisme kritisch te beoordelen in zijn verhouding tot de overige christelijke vergaderingen van zijn tijd. Bredenburg vooronderstelt daarbij dat de Bijbel het ons toestaat zowel algemene van bijzondere geboden als noodzakelijke van niet noodzakelijke geloofsartikelen te onderscheiden.

Remonstranten en socinianen lieten zich in hun theologie leiden door de *recta ratio*, het gezonde verstand. Dat was voor de orthodoxie reeds aanleiding hen van rationalistische hoogmoed te beschuldigen, voorzover zij namelijk zo de "heiligende" werking van het geloof - dat een geschenk is van de genade - uit het oog verloren. Bredenburg gaat nog verder. Volgens zijn "cartesianisme" is alleen waar, wat helder en welonderscheiden wordt ingezien als een onbetwijfelbaar principe, of als "deductie" uit zo'n principe. Uit *La Reünion du Christianisme* was reeds gebleken hoe problematisch die methodische eis zich verhoudt tot de aan de remonstranten ontleende nadruk op het onderscheid tussen geloofsartikelen die noodzakelijk zijn en de *non necessaria*. Er nog van afgezien dat de twaalf artikelen van het *Symbolum* - dat traditioneel als de invulling van de noodzakelijk te geloven kern van het Christendom werd aanvaard - helemaal niet aan de Bijbel waren ontleend²⁹⁴, is het een slag in de lucht, te beweren dat die artikelen de helder en

welonderscheiden grondslag van het bijbels geloof vormen. Noch hun waarheid, noch hun functie als onvoorwaardelijk principe is helder en welonderscheiden inzichtelijk, voor wie de "illuminatie" van de rede door de Heilige Geest kennelijk geen rol van betekenis speelt.²⁹⁵ Bovendien was reeds lang bekend dat juist de interpretatie van het symbolum tot grote verschillen van inzicht kon leiden, zodat met de constatering dat de twaalf artikelen noodzakelijk moeten worden geloofd al-lerminst was vastgesteld wat de noodzakelijke geloofsinhoud was.

Bredenburgs positie wordt verder aanzienlijk gecompliceerd, doordat hij veel meer nadruk legt op het ontbreken van een sprekende rechter, dan d'Huisseau dat doet. De vraag dringt zich op hoe Bredenburg kan volhouden dat wij zelfs maar in staat zijn, in te zien wat noodzakelijk geloofd moet worden en wat behoort tot de *non necessaria*. De combinatie van dat onderscheid met het ontkennen van een sprekend rechterschap en het seculiere rationalisme dat de verlichting door de Heilige Geest geen plaats meer gunt lijkt tot niets minder dan exegetisch relativisme te leiden. Als elk debat over de Schrift principieel onbeslisbaar dreigt te worden, als met andere woorden het gereformeerde schriftbeginsel op de tocht komt te staan, komen de moreel religieuze praktijk en de *theologia naturalis* plots in het centrum van de belangstelling te staan. Molinaeus had er al op gewezen dat het er voor een christen inderdaad boven alles om gaat het goede te doen, juist omdat het zo moeilijk is zeker te weten of wij de waarheid wel kennen.²⁹⁶ John Platt heeft onlangs aangetoond dat de natuurlijke theologie een essentiële rol speelt in het denken van Episcopius, waarmee overigens nog eens werd bewezen, hoe onjuist het is Episcopius voor een volgeling van Socinus te houden.²⁹⁷ Bredenburg moest op zijn minst kiezen: of hij relativeert zijn "cartesiaans" rationalisme, of hij concentreert zich op de natuurlijke theologie. In het volgende hoofdstuk zal blijken dat hij nog in 1672 voor de laatste optie koos.

1.6. Het rampjaar: 1672

Voordat ik nader inga op het dilemma waarvoor Bredenburg zich in het begin van 1672 gesteld zag en op de geheel nieuwe ontwikkeling die zijn denken hetzelfde jaar nog zal blijken te hebben doorgemaakt, lijkt het de moeite waard, na te gaan hoe het de Rotterdamse collegianten verging tijdens de ongeregelde heden, waarmee het "rampjaar" gepaard ging. Johannes Naeranus was inmiddels overleden²⁹⁸, maar als zijn staatsgezindheid

ook maar enigszins representatief was voor het standpunt van de collegianten, hadden de orangisten alle reden hen ernstig te wantrouwen. Reeds in *Den Vrolijken Democryt* had hij beweerd "dat ik nooyt zotter noch belacchelijker dingen gehoord of gesien en hebb'", dat een vrye Natie, die tseventig jaren lang ten aanschou en met bemoeying van de gantsche Christenheyd, ja van de gantsche Wereld, geoorloogd, zoo grooten meenigte bloed vergooten, en onschatterlijke onkosten gedaan hebben tegen een grootmachtig Koning die haren wettigen Heer en Prins was, om vry te zijn, en die soo groot een Prince met geweld van wapenen gedwongen hebben zijn saak verlooren te geven, en haer vry te kennen, waar door sy by alle Natien des Werelds in groot-achtinge gekomen zijn, haar sullen van zelfs over-geven, en onderstellen een Hooft dat noch maar een jong Kind is, dat haer niet helpen en kan (...). Wie heeft ooyt van sijn leven sotter of belacchelijker werk gesien of gehoord, dat men sich van de lasten van 't gesag van een Koning ontslaat, en sich de slavernye van een Stadhouder wil onderwerpen?"²⁹⁹

Roorda kwam in zijn artikel "Rotterdam in het Rampjaar" tot de conclusie dat Rotterdam leefde "in het ritme van het Rampjaargebeuren, zoals alle steden achter het front, maar anders, en vooral heftig".³⁰⁰ Een van de factoren die volgens Roorda bijdroegen aan de heftigheid van de strijd hier tussen "partij en factie", was de scherpte waarmee de godsdienstige geschillen werden uitgevochten.³⁰¹ De godsdienstige onenigheid werd in Rotterdam nu onmiddellijk relevant doordat een aanzienlijk deel van de regenten sterk remonstrantse en zelfs collegiantse sympathieën koesterde, wat inhield dat de Oranjegezinde calvinisten ruim de gelegenheid kregen al hun bezwaren tegen hun oude opponenten nog eens van stal te halen en nu van het politieke karakter te voorzien, dat de overheid nooit aan hun overwegingen had willen toekennen. Ondanks het placcaat tegen de socinianen en de hetzes van de predikanten Borstius en Petrejus, werd de collegianten van overheidswege geen strobreed in de weg gelegd.

De meest uitgesproken remonstrantsgezinde regent en verdediger van de religieuze tolerantie was natuurlijk Adriaan Paets. In april 1664 was hij in de vroedschap gekozen. Net voor de wanordelijkheden ernstige vormen begonnen aan te nemen, vertrok Paets naar Madrid, waar hij op 4 juli aankwam om het gezantschap aldaar op zich te nemen.³⁰² De vroedschappen Johan Pesser, die tevens burgemeester was en Pieter de Groot kregen het zwaar te verduren.³⁰³ Pieter de Groot, de zoon van Hugo, werd nadat de Fransen op 12 juni de Rijn waren overgestoken en paniek

uitbrak in heel het achterland, met goedkeuring van de Staten Generaal de belangrijkste onderhandelaar met de oprukkende binnendringers. Reeds tegen het einde van juni gaven geruchten over een op handen staand ver- raad van de stad door De Groot aanleiding tot molestering van regenten en plundering van hun huizen.³⁰⁴ Nadat de prins op 20 juli in een zit- ting van de Staten Generaal duidelijk had gemaakt De Groot niet langer te vertrouwen in zaken van buitenlands beleid, week deze uit naar Ant- werpen. Johan Pesser, wiens familie was gelieerd aan Episcopius, werd reeds in juni herhaaldelijk op straat lastig gevallen. Op 29 juli be- sloot hij in Den Haag bij de Staten Generaal de gevaren uit de doeken te doen, die zijn regering in Rotterdam bedreigden, maar hij werd ach- terhaald en in triomf terug naar de stad gevoerd, waar hij voor een nacht in het gevang werd geworpen en geruime tijd gegijzeld bleef.³⁰⁵

Willem van der Aa schijnt nog het meest te hebben geleden onder het oproer. In de pamfletten uit die dagen wordt hij de "Rotterdamsche Paus" genoemd en het gerucht deed de ronde, dat hij de prins "dien kleynen Schijtert" zou hebben genoemd.³⁰⁶ Voor velen sprak het kenne- lijk ook niet in zijn voordeel dat hij getrouwd was met een zuster van Johan Hartigveld.³⁰⁷ In het pamflet *Een Sociniaensche Consultatie* wordt Hartigveld ten tonele gevoerd als een listige onderkruiper, wiens ver- maard vertoon van vroomheid er slechts toe zou dienen, zijn werkelijke bedoelingen te verhullen: "Ja wel", zo zegt hij in dit smaadschrift, "de *desperatie* maakt yemant een *Munnick* of een *Soldaet*: Ick sie nu niet beter voor my stil te houden, en in mijn *Sociniaense Kap* stil te hou- den."³⁰⁸ Ook werd het Van der Aa door de prinsgezinde factie zwaar aan- gerekend nauwe banden te onderhouden met Jacob Ostens, "*den fynen Rot- terdamsen snotschraper*, die de rechterhant is van de *Konink van Rot- terdam*"³⁰⁹ : "Want hy hadt mee een Woordt in 't Capittel, en dat klonk soo sterk deur, dat'er niet een Officy te vergeven viel, of hy wist die fijne Broers soo te beleesen, dat hy het kreegh voor dien hy 't begeer- de, dat hem ook in sijn beurs geen winteyers toe en bragt, en daer worden ook op 't Stadhuys niet gedaen of besloten, daer zijn Oordeel niet eerst over gehoord en was, en soo hy het version, soo worden dat uytgewerkt ..." In hetzelfde vlugschrift werd beweerd dat "d'Arminiaen- sche Kerk" nu "een Heere Gestoeelte" heeft, want "je meugtse [de regen- ten, L.v.B.] nu's Sondaegs in de Groote Kerk zoeken, maer je sultse in de Arminiaense vinden".³¹⁰ Remonstranten, doopsgezinden, socinianen of collegianten, al die onderscheiden deden er in de hitte van de strijd

niet meer toe. Verraders waren het en Godloochenars. Het moment leek nu aangebroken, definitief met hen af te rekenen.

Jacob Borstius ontpopte zich weer vanaf de kansel - maar nu ook op straat - tot de felste aanklager van alles wat afweek van het nu onvoorwaardelijk orangistisch calvinisme. Bijgestaan door zijn zoon Johannes, die een boekhandel dreef en veel van de antistaatsgezinde literatuur drukte en verspreidde, richtte hij weer zijn scherpste pijlen op zijn oude tegenstrever Jacob Ostens.³¹¹ Borstius zou de auteur van het pamflet zijn, waarin Ostens' merkwaardige scheldnaam wordt verklaard. Ostens werd consequent uitgemaakt voor "snotschraper" omdat hij zich over de prins eens hardop zou hebben afgevraagd: "wat doen wy nu met die snottige jongen?"³¹² Ook beweerde Borstius dat Ostens de kapitein Ysbrands zou hebben aangespoord het grauw in bedwang te houden, het gezag van de vroedschap veilig te stellen en wie niet rustig bleef, "by de kop te vatten en op een Schavot te brengen, jae hangen, en de kop af te slaen".³¹³ Van een "seker Borgemeester", vermoedelijk Pesser, onthulde Borstius dat deze beweerde had dat hij "aen Moses ende Ulenspiegels boecken evenveel geloof gaf"³¹⁴ en meer in het algemeen was het zijn oordeel dat alle rampspoed Gods straf was voor het onbelemmerd kuipen van het "Sociniaens gebroet (..) die vuyle gepassionneerde menschen, het rechte Zaad en nakomelingen van Barnevelt".³¹⁵

Ook Joachim Oudaen ontkwam niet aan de verdenking van verraad. Een van de toekomstige nieuwe vroedschapsleden, Dirck Dane, niet bepaald een man van onbesproken gedrag, had de mare verspreid dat Oudaen op het punt stond een staatse compagnie ruitelij toegang tot de stad te verlenen om het orangistisch oproer het zwijgen op te leggen.³¹⁶ Bovendien werd Oudaen voor de auteur gehouden van een van de beruchtste anti-Oranje pamfletten, het *Hollants Venezoen*.³¹⁷ Op 17 september werd "Het Reynsburchs Maantshooft", zoals hij in deze dagen werd genoemd³¹⁸, bij de officier ontboden om opheldering te verschaffen over zijn aandeel bij de publikatie van dit pamflet, maar hij kwam niet opdagen en werd verder met rust gelaten. Dezelfde dag werd echter een ver familielid van Johannes Naeranus³¹⁹, Isaac Naeranus, dezelfde die in 1675 Bredenburgs *Enervatio* zou uitgeven, wel achter tralies gezet, vanwege de verspreiding van het *Hollants Venezoen*. En in Den Haag werden de advocaat Theophilus en zijn broer Samuel Naeranus om dezelfde reden in hechtenis genomen.³²⁰

Inmiddels was op 22 augustus, twee dagen na de moord op de De Witten, voor Pesser en Van der Aa definitief het doek gevallen. Een af-

vaardiging van de bevolking dwong hen afstand te doen van hun openbare functies en de stoelendans om de nieuw vrijgekomen banen en te vergeven baantjes kon beginnen. Kennelijk verloren de Rotterdamse collegegangers zo, zij het slechts tijdelijk, de bescherming van overheidswege. Op 21 september kwam bij de Waterlanders de waarschuwing binnen het college houden voorlopig te staken, waartoe op 27 september besloten werd. Omdat vanaf 11 oktober het college weer werd opengesteld, moet het uiteindelijk wel zijn meegevallen met het gevaar dat leek te dreigen.³²¹ Toch was Jacob Ostens toen reeds teruggetreden. Al op 4 juli had hij zijn predikambt neergelegd, hoewel zijn gemeenteleden nog volledig achter hem stonden en geprobeerd hadden hem op andere gedachten te brengen. Zijn rol als pleitbezorger van Rijsburgse beginselen in Waterlandse kring zou worden overgenomen door Willem Suderman. Op 27 november 1669 was Suderman in het huwelijk getreden met Catharina Bredenburg, de jongste zuster van Johannes³²², en hij bezocht het onafhankelijk college ver voor zijn aanstelling als Waterlands predikant. Uit het weinige dat ik van hem heb kunnen achterhalen spreekt vooral groot zelfvertrouwen.³²³

Ook Johan Hartigveld liet zich niet uit het veld slaan. Op 20 juni vroeg "de vriend Jan Hartooghveld" aan enkele Waterlandse predikanten of "yder het zij op, of voor, de predickstoel, vryheydt hadde zoodanighe godtsdienstige oeffeningh te doen, als hij", waarop een dag later natuurlijk geresolveerd werd dat daar "in dese bekommerde tijden" vooralsnog geen sprake van kon zijn.

Temidden van het strijdgewoel hield Bredenburg het hoofd koel. Hij las en dacht na. Twaalf jaar later zou hij terugblikkend opmerken: "De gedachten en begrippen van veele voortreffelijke personagien in ons vaderland, die de achtinge hadden van groote geleertheid en een door-dringend oordeel, drongen my in 't Jaar 1672. als wanneer mijne tijdelijke besigheden meest stil stonden, tot een nader overleg van de beginselen, gronden en natuur der Godsdienst."³²⁴

Noten

1. Knuttel 9917.
2. Vgl. o.a. Knuttel 9918; Simeon Frederik Rues, *Tegenwoordige Staet der Doopsgezinden of Mennoniten in de Vereenigde Nederlanden, Waaragter komt een Berigt van de Rynsburgers of Collegianten...* Amsterdam, 1745; [Elias van Nijmegen] *Historie der Rijsburgsche*

- Vergadering. Rotterdam 1775, p. 1 e.v.; J.C. van Slee, *De Rijnsburger collegianten*. Utrecht 1980 (1895), p. 13 e.v.; Andrew Cooper Fix, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the early Enlightenment 1650-1700*. Diss. Indiana 1984, p. 5-19; Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*. Parijs 1969, p. 166 e.v.; J. Lindeboom, *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme*. Huis ter Heide 1929, p. 96 e.v.; S.B.J. Zilverberg, *Dissidenten in de Gouden Eeuw*. Weesp 1985 (1971), p. 29-36.
3. Vgl. behalve de literatuur onder N. 1: K.O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*. Utrecht 1980 (Den Haag 1896), p. 94-124; R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam. De kerk der hervorming in de gouden eeuw*. Amsterdam 1965-1971, 3 vol., III, p. 104-118; C.B. Hyikema, *Reformatours. Geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer Gouden Eeuw*. Groningen-Amsterdam 1978, I, p. 17-33 (1900-1902). Bijzondere vermelding verdient de lijvige monografie over een van de meest vooraanstaande Amsterdamse collegianten van E.G.E. van der Wall, *De mystieke chiliaat Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*. Diss. Leiden 1987.
 4. [Adam Boreel] *Ad Legem et Ad Testimonium. Sive Erotematica proposito et deductio quorundam conscientiae casuum ...* Z.pl., 1645; Van der Wulp 4334. Vgl. Walther Schneider, *Adam Boreel. Sein Leben und seine Schriften*. Diss. Bonn, Giessen 1911; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 93-101; NNBW VI, kol. 164-166.
 5. Van der Wulp 4334, p. 18.
 6. Idem, p. 16.
 7. Vgl. o.a. H.W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz. 1622-1706. Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het Dopers spiritualisme*. Haarlem, 1954; BLGNP III, p. 127-129.
 8. Vgl. idem, p. 121 e.v.
 9. Van de vele tientallen pamfletten voor en tegen Galenus bleken de volgende de meeste informatie over de theologische geschilpunten te bevatten: Knuttel 7714-7716, 8988; Van der Wulp 3542, 3886, 3888, 3943, 4014, 4073, 4082, 4103, 4105, 4112, 4113; K.R.L.v.V., *Kort Begrip Der principaale Poincten des Gheloofs ...* Z.pl., 1655; Genasarium Somer, *Winckel-Praetjen, Gehouden tusschen twee Persoonen in een Barbiërs winkel ...* Z.pl., 1655; Theodorus van der Meer, *Het Gekraay van een Sociniaanse Haan onder Doopsgesinde Veederen ...* Amsterdam, 1663; W.C.L., *'t Samen-Spraeck Van een Protestant En Collegiant Der vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Gemeenten der Doopsgesinden tot Amsterdam*. Z.pl., z.jr.
 10. Vgl. o.a. BLGNP III, p. 24-25.
 11. Knuttel 7476. Vgl. o.a. H.A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van kerk en staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting inzake godsdienst, drukpers en onderwijs, gedurende de 17 de eeuw*. Groningen 1972, p. 175 e.v.
 12. Idem, p. 8.
 13. Idem, p. 2.
 14. Idem, p. 5.
 15. Vgl. o.a. W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland*. Leeuwarden, 1980 (1912); J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden*. Haarlem, 1914; Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism, Socinianism and its Antecedents*. Cambridge (Mass.) 1946, p. 537-538; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 184-232.
 16. Kühler, *Socinianisme*, p. 138.
 17. Knuttel 7476, p. 7.

18. Idem, p. 6.
19. Vgl. o.a. A.H. Haentjens, *Simon Episcopius als apologeet van het remonstrantisme in zijn leven en werken geschetst*. Diss. Leiden 1899; Douglas Nobbs, *Theocracy and Toleration. A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*. Cambridge 1938, p. 91-107; G.J. Hoenderdaal, "Arminius en Episcopius", in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 60 (1980), p. 203-235; John Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*. Leiden 1982, p. 196-201, 212-238; BLCNP II, p. 191-195.
20. Hoenderdaal, *op.cit.*, p. 220-228.
21. Aart de Groot, "Die erste niederländische Übersetzung des Rakower Katechismus (1659)", in: Lech Szczuchli (ed.), *Socinianism and its Role in the Culture of the XVIth to XVIIIth Centuries*. Warschau-Lodz 1983, p. 129-137; Aart de Groot, "De Amsterdamse Collegiant Jan Cornelisz. Knol", in: *Doopsgezinde Bijdragen* 10 (1984), p. 77-88.
22. Vgl. Jeroom Vercruysse, "'Bibliotheca fratrum polonorum'. Histoire et bibliographie", in: *Odrodzenie i reformacja w polsce* 21 (1976), p. 197-212.
23. Van der Wulp 3749. Vgl. Kolakowski, *op.cit.*, p. 181-188; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 105 e.v. De negentien artikelen waren eerder verschenen in Jan Jansz. Swichtenheuvel (ed.), *Oprechte Editie, ofte Uytgift van Het Geschrift van Doctr. Galenus en David Spruyt*, ... Haarlem, 1658.
24. Vgl. idem, p. 101: "Andersins en is ons niet teghen dat, des noodigh zijnde, eenigh ontwerp aengaende de Geloofs-stucken gemaect worde: op dat voor andere blijcke waer op onse hope der saligheyt gegrondt is. Soo wanneer slechts boven-ghemelde misbruyccken gheweert worden, en dat sulcks by gevolg niet als een Wet, en reghel des gheloofs, wordt ingevoert: waer aen men als dan de consciencien der menschen precijselijck verbindt. Selfs in die dingen gheen verdraeghsaemheydt oeffenende, die de kennisse raken, en de fundamenten der Christelijcker Religie soo eygentlijck niet aen en gaen; of die anders, dus of soo verstaen zijnde, den mensche voor sich selven noch vromer noch onvromer van leven maken. Want op soodanige dingen sien wy als wy van 't oeffenen der onderlinghe verdraeghsaemheydt spreecken."
25. Van der Wulp 4113, m.n. p. 20-21. Vgl. Van der Wulp 4073, p. 14.
26. Van der Wulp 3886, p. 7.
27. Van der Wulp 3749, ongepagineerd.
28. Van der Wulp 4014, ongepagineerd.
29. [Van Nijmegen] *op.cit.*, p. 104-105. Vgl. Knuttel 7697, p. 11; Knuttel 8017, p. 33.
30. Idem, p. 105-107. Vgl. Knuttel 9918, p. 30. Uit een brief van Mathisius dd 17 september 1648 blijkt dat Jakob Oliviersz., tot grote tevredenheid van de gemeente, bij gebrek aan predikanten incidenteel de prediking waarnam. Vgl. H.C. Rogge, *Catalogus van handschriften in de bibliotheek der remonstrantsch-gereformeerde gemeente te Rotterdam*. Amsterdam 1869, nr. 1439.
31. Vgl. C.W. Roldanus, "Adriaen Paets, een republikein uit de nadagen", in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 50 (1935), p. 134-166; Van Nijmegen, *op.cit.*, p. 105-112; Van Slee, *Rijnsburger collegianten*, p. 97-99.
32. [Van Nijmegen] *op.cit.*, p. 106-107.
33. Voor een variant op dit verhaal: Knuttel 11648:2, ongepagineerd.

34. Idem. Volgens Verburg was vrij profeteren "alles voor te stellen en te hooren voor stellen met Christelijke zedigheid, wat eenigzints by de Broederen geoordeelt wiert nuttelijk te zijn tot de ware Evangelische Godvruchtigheid".
35. Vgl. H.Y. Groenewegen, "Het remonstrantisme in Rotterdam", in: *Rotterdam in den loop der eeuwen* II, 5. Rotterdam 1906, p. 86. Dit is een, overigens zeer gekleurde, analyse van de resolutieboeken, die zich in het gemeentearchief van Rotterdam bevinden. Vgl. J.C. Okkema, *Inventaris van de archieven van de remonstrants-gereformeerde gemeente te Rotterdam*. Gemeentelijke Archiefdienst Rotterdam 1972, nr. 1: 1641-1663. De citaten kunnen worden teruggevonden op de desbetreffende vergaderdata.
36. Vgl. Knuttel 7596, p. 57.
37. Knuttel 7596.
38. Handelingen van de Societeitsvergadering 9-11 sept. 1654, Amsterdam (Okkema, *op.cit.*, nr. 145, p. 118).
39. Idem (Okkema, *op.cit.*, nr. 145, p. 119).
40. Rogge, *Catalogus* nr. 144.
41. Vgl. Simon Episcopus, "Apologia pro Declaratione Remonstrantium, contra Censuras quatuor Theologorum Leydensium", p. 253, in: St. Curcellaeus (ed.), *Simon Episcopus, Opera Theologica. Pars Altera*. Gouda, 1665; Simon Episcopus, *Den Rechten Remonstrantschen Theologant ...* Amsterdam 1638, p. 113-115; Simon Episcopus, "XXI-Ie Predicatie over Johan. XVII:3", in: Philippus van Limborch (ed.), *Predicaties van Mr. Simon Episcopus ...* Amsterdam 1693, 2 vol., I, p. 195-196.
42. Knuttel 10643, p. 26.
43. Rogge, *Catalogus* nr. 157.
44. Van der Wulp 6723, p. 16. Vgl. Van Slee, *Rijnsburger collegianten*, p. 108; K. Vos, "De doopsgezinde gemeente", in: *Rotterdam in den loop der Eeuwen*. II, 4. Rotterdam, p. 24.
45. Knuttel 7596. Vgl. voor dit pamflet: Enno van Gelder, *op.cit.*, p. 245-249. Het tweetal van de lachende Democritus en de wenende Heraclitus komt onder andere reeds voor in Seneca, *De ira* II, X.5 en Juvenalis, *Satire* X, 28-30.
46. Idem, p. 3.
47. Idem, p. 9-14.
48. Idem, p. 59.
49. Idem, p. 61.
50. Idem, p. 62.
51. Idem, p. 64.
52. Knuttel 7592, p. 3. Aanvankelijk moet men ook Jacob Ostens voor de auteur hebben gehouden. Vgl. Knuttel 7595, p. 3.
53. Vgl. M.M. Toth Ubbens (ed.), *De Predicatie van 't lang-hayr, Gedaan door een voornaam Gods-geleerde binnen een aanzienlijke stad genaamt ****. Utrecht, 1973. Vgl. over Borstius verder BNWPG I, p. 515-520; BLGNP III, p. 49-50; G.D.J. Schotel, *Kerkelijk Dordrecht, eene bijdrage tot de geschiedenis der vaderlandsch Hervormde Kerk, sedert het jaar 1572*. Utrecht 1851-1854, 2 vol., I, p. 425-435; 449-473; H. Florijn (ed.), *Hollandse Geloofshelden*. Utrecht 1981, p. 35-53.
54. Knuttel 3266, p. 41. Vgl. p. 120 en o.a. Knuttel 3753, p. 43: "Elcks conscientie ghelt even veel. Niemand is rechter over eens anders conscientie. Eens anders gheloof is gheen regheltmate van het mijne, noch mijn gheloof van't sijne: Want wy en kennen hier gheen sprekende rechter op aerden, die niet dolen en kan. Dats Paepsch en Antichrists. Elcks conscientie heeft dan even veel recht: Niemand is boven of over eens anderen ...".

55. Knuttel 7592, p. 10. Vgl. Knuttel 7692, p. 14.
56. Idem, p. 11.
57. Knuttel 7594.
58. Idem, p. 4.
59. Idem, p. 3.
60. Idem, p. 6.
61. Knuttel 7690.
62. Idem, ongepagineerd.
63. Knuttel 7596, p. 9.
64. Knuttel 7691.
65. Idem, p. 4.
66. Knuttel 7693, p. 33.
67. Knuttel 7692.
68. Idem, p. 3 e.v., 32-33.
69. Idem, p. 17 e.v.
70. Idem, p. 10.
71. Idem, p. 11.
72. Idem, p. 26.
73. Idem, p. 28.
74. Idem, p. 35.
75. Vgl. Knutet 7693, p. 33.
76. Knuttel 7693.
77. Idem, p. 5.
78. Knuttel 7694.
79. Idem, ongepagineerd.
80. Overigens trok Paets in 1655 met Knuttel 7706 (Vermeerderd in 7785) nog wel van leer tegen Knuttel 7705. Het ging om de zin van publieke bede-dagen in een land dat ruimte bood aan socinianen. Paets' pamflet werd in 1656 beantwoord door Knuttel 7786. Of het antwoord, Knuttel 7789, van Paets afkomstig was is niet duidelijk. Bij deze gelegenheid benadrukte Paets vooral de politiek ongewenste resultaten van godsdienstige onverdraagzaamheid.
81. Vgl. N.18 en m.n. Haentjens, *Episcopus*, p. 124-128. Voor Arminius en Uitenbogaert: C. Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*. Nashville-New York, 1971; H.C. Rogge, *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd*. Amsterdam 1874-1876, 3 vol.
82. Vgl. Groenewegen, "Het remonstrantisme in Rotterdam", p. 20-26; Haentjens, *Episcopus*, p. 16-20.
83. Vgl. Haentjens, *op.cit.*, p. 93; W. de Vries, "Nakomelingen van Pieter Adriaansz. Karre", in: *De Nederlandsche Leeuw* 55 (1937), kol. 147-161, m.n. kol. 153.
84. Haentjens, *Episcopus*, p. 77-87; Groenewegen, "Het remonstrantisme in Rotterdam", p. 71.
85. Haentjens, *Episcopus*, p. 95-96, 106-107; Groenewegen, "Het remonstrantisme in Rotterdam", p. 71, 96.
86. Handelingen van de Societeitsvergadering 14-16 april 1655, Gouda (Vgl. Okkema, *op.cit.*, nr. 145, p. 132-140).
87. Handelingen van de Societeitsvergadering 13-15 juli 1655, Rotterdam (Vgl. Okkema, *op.cit.*, nr. 145, p. 145).
88. Idem. Vgl. G.J. Sirks, *Arminius' pleidooi voor de vrede der kerk*. Lochem 1960, p. 59, 73-74.
89. Handelingen van de Societeitsvergadering 13-15 juli 1655, Rotterdam (Vgl. Okkema, *op.cit.*, nr. 145, p. 148-149).
90. Idem (Vgl. Okkema, *op.cit.*, nr. 146).
91. Groenewegen, "Het remonstrantisme in Rotterdam", p. 89. Vgl. Kühler, *Socinianisme*, p. 204.
92. Rogge, *Catalogus*, nr. 697-700.
93. Idem, nr. 158.

94. Knuttel 8017, p. 29-30.
95. Toen Amsterdam, in 1641, bleef weigeren afstand te doen van Episcopius, wiens diensten aan de Rotterdamse remonstranten waren toegezegd, hadden de Rotterdammers eveneens gedreigd hun subsidie in eigen zak te houden. Vgl. Groenewegen, "Het remonstrantisme in Rotterdam", p. 76.
96. Knuttel 7695.
97. Idem, p. 15.
98. Idem, p. 16.
99. Knuttel 7696.
100. Knuttel 7697, p. 5.
101. Knuttel 7696, p. 5; Knuttel 7698, p. 5, 16.
102. Knuttel 7697.
103. Idem, p. 4.
104. Idem, p. 6.
105. Idem, p. 7.
106. Idem, p. 8.
107. Idem, p. 9.
108. Idem, p. 13.
109. Idem, p. 22.
110. Idem, p. 33 e.v.
111. Idem, p. 38 e.v. Waerts zou een loopbaan van twaalf ambachten en dertien ongelukken hebben gehad, doordat hij zich steeds weer liet ontmaskeren als een dwangmatig fraudeur.
112. Knuttel 7698.
113. Idem, p. 7.
114. Knuttel 7697, p. 43.
115. Vgl. Knuttel 7784, p. 10 e.v.
116. Knuttel 7784.
117. Rotterdam, 1656.
118. Knuttel 8017.
119. Opmerkelijk is het oordeel van Paets. In een brief van 5 juli 1656 aan Hartsoecker, toen nog predikant in Moordrecht, schreef hij Naeranus' bezwaren tegen de persoon van Waerts te delen. Ook bleek hij nog steeds van oordeel dat de Lansbergens in het belang van de gemeente beteugeld zouden moeten worden en dat Rotterdam het slecht getroffen heeft met de remonstrantse kerkeraad. Desondanks stemde hij in met het besluit om Naeranus de toegang tot het avondmaal te ontfangen. Vgl. Rogge, *Catalogus*, nr. 3536; H.Y. Groenewegen, "Een brief die de toepassing van het beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid onder de remonstranten raakt", in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* N.S.8 (1911), p. 97-106. Uit UBA: HS N74^b, een brief van Paets aan de predikant Naeranus, dd 22 april 1654 blijkt dat Waerts reeds zeer vroeg bij de onenigheden betrokken was en dat Paets aanvankelijk optimistisch gestemd was over de mogelijkheden, het geschil bij te leggen.
120. Gemeentearchief Amsterdam, P.A.565 C 369-414.
121. Vgl. Rogge, *Catalogus*, nr. 1254 (Hartsoecker aan Brandt, dd 21 aug 1665), 1255 (Hartsoecker aan Verburg, dd 23 maart 1666), 1256 (Verburg aan Hartsoecker, dd 31 maart 1666). Verburg zou Brandt hebben ontmoet in het huis van Pesser. Oudaen was getuige. Brandt zou het ontstaan van de collegiantse beweging in de reuk van geestdrijverij willen plaatsen. Verburg drong er vervolgens bij Hartsoecker op aan, bij Brandt te informeren wat hij nu precies van plan was. Hartsoecker beschouwde Verburgs reactie als volstrekt voorbarig. Verburg heeft de publikatie van Brandts oordeel niet meer meegemaakt. Dat oordeel was overigens niet zo streng als Verburgs reactie deed vermoeden. Vgl. Gerard Brandt, *Historie der*

- Reformatie. Amsterdam-Rotterdam 1671-1704, 4 vol., IV, p. 98-119.*
122. Gemeentearchief Rotterdam, DTB nr. 59. Zowel op trouwkaart 4848 (25 augustus 1651, met Anna Steyn) als op trouwkaart 4851 (16 maart 1653, met Grietje Sonsom; Ostens was inmiddels weduwnaar) wordt aangetekend dat hij uit Utrecht afkomstig was. In het gemeentearchief van Utrecht heb ik vergeefs naar bevestiging hiervan gezocht. Ook het resolutieboek van de Vlaamse gemeente geeft dat Ostens "van Utrecht geboortig" was. Ik baseer mij hier en in het vervolg van deze paragraaf op het Amsterdamse afschrift van de Rotterdamse stukken, dat zich in het gemeentearchief van Amsterdam bevindt en dat tal van waardevolle aanvullingen bevat op het Rotterdamse materiaal. Vgl. gemeentearchief Amsterdam, P.A.565 (465 II, p. 323, waar melding wordt gedaan van Ostens' doop op 7 april 1650. Voor Ostens' geboortjaar, vgl. gemeentearchief Rotterdam, Oud Notarieel Archief 525/191: op 4 november 1672 noemt notaris Vitus Mustelius Ostens "out ontrent 42 Jaren". Vgl. overigens Meinsma, *op.cit.*, p. 228, 341-342, 449; Vos, "De doopsgezinde gemeente van Rotterdam", p. 17-25.
 123. Gemeentearchief Rotterdam, Gildenarchief (inventarisnr. 17), nr. 26: *Register van de chirurgynen Deser Stede 1603-1795*. In mei 1650 vestigde Ostens zich voor enkele maanden in Dordrecht: gemeentearchief Dordrecht, DTB (inventarisnr. 11) nr. 7, p. 100 e.v.: *Memoriale Aenteckeninge, der bondtgenooten Die van buijten, hier zijn koomen woonen sedert den 15^e November 1629*, p. 129. Zijn verblijf hield vermoedelijk verband met zijn opleiding. Vgl. Gemeentearchief Dordrecht, Oud Notarieel Archief 20; 117 f. 145, waar notaris De Jager de Jonge ons vertelt dat Ostens, "inwoonder deser Stadt", op 30 december 1650 als getuige optrad voor mr. Jacob Haversoeck, "Chirurgijn, wonende alhyer binnen dese stede."
 124. Hieronymi Fabritii ab Aquapendente Heelkonstige Handwerken, Bartolomaei Cabrolii A, B, C, Der Ontledinghe: En Joannis Fernellii Boek der Natuurkunde: Vervattende een korte en bondige Beschrijvinge des Menschelijken Lichaams. Nu nieu overgeset, met kantaanteikeningen en nieuwe Bladwijzers vermeerdert, Door M. Jacob Ostens Heelmeester Tot Rotterdam.
 125. J. Melles, *Joachim Oudaan, heraut der verdraagzaamheid*. Utrecht 1958, p. 107. Vgl. H.W. Meihuizen, "Collegianten en doopsgezinden", in: S. Groenveld (ed.), *Daer de oranje-appel in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten 1675-1975*. Amsterdam 1975, p. 83-105.
 126. Gemeentearchief Amsterdam, P.A.565 C 456-458. Het origineel, te Rotterdam, is beschreven in E. Wiersum, *Het archief der Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam*. Z.pl.z.jr., nr. 2: Resolutiënboek van de Vlaams doopsgezinde gemeente 1645-1655. De overgang van Ostens, Comans, Raemburg, Corenhart en Veerom werd gemeld op de Vlaamse kerkeraadsvergadering van 17 januari 1655.
 127. Knuttel 7595.
 128. Idem, p. 13.
 129. Knuttel 7590.
 130. Idem, ongepagineerd.
 131. Meinsma, *op.cit.*, p. 228 N. 1 noemde dit werk abusievelijk een dichtbundel. Vgl. ook Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays Néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle. Première Partie*. Parijs 1937, p. 62-63. De *Liefde-Son* is ongepagineerd.
 132. Ofschoon nergens in de Bijbel met zoveel woorden geschreven staat dat we moeten geloven in Gods eeuwigheid, is dat toch een noodzakelijk geloofsartikel. Een niet eeuwige God zou ons namelijk niet van eeuwig leven kunnen voorzien. Dat God daartoe in staat is en

- dat we geen christenen zijn als we dat niet geloven, geeft Joh. 3:36 "Wie in den zoon gelooft, heeft eeuwig leven; doch wie den Zoon ongehoorzaam is, zal het leven niet zien, maar de toorn Gods blijft op hem."
133. De documenten betreffende de Waterlandse scheuring bevinden zich in het gemeentearchief van Amsterdam, P.A.565 C 369-416. De spanningen liepen zo hoog op, dat buitenmannen uit Amsterdam reeds in 1661 werd gevraagd tussenbeide te komen (P.A.565 C 370). Het mocht niet baten. De discussie moet zoveel stof hebben doen opwaaien dat zelfs de burgemeesters van Rotterdam van zich lieten horen. In 1664 verklaarden zij plechtig dat een ieder zich in dit conflict aan zijn woord moest houden. Vervolgens trokken zij zich, gewoon-tegetrouw, discreet terug (P.A.565 C 458, p. 1-4). Vgl. verder Knuttel 9916a, Voorwoord, p. 7.
 134. Vgl. W.J. Kühler, "De strijd om de belijdenis in de vereenigde Vlaamsche, Friesche en Hoogduitsche Gemeente te Utrecht", in: *Doopsgezinde Bijdragen* 53 (1916), p. 145-195. Kühler was overigens niet op de hoogte van Ostens' betrokkenheid.
 135. [Cornelis Gentman] *Een Belydenis Van vier gewesene Doops-gesinde Vermaenders tot Utrecht, G. van Aldendorp, A. van Heuven, J. Andries, W. van Maurik. Mitsgaders Eenige aenteyckeninge over de selve tot onderrichtinge. Ende Wat voorts daer op gevolcht is.* Utrecht, 1662. Vgl. voor Gentman o.a. BWPGN III, p. 214-215.
 136. [Jacob Ostens] *De Aanteikeningen van C. Gentman Publijk Predikant binnen Utrecht Over een Belydenisse, Aangaande de voornaamste Leer-stukken der Christelijken Gods-dienst Gesteld door G. v. Aldendorp. A. v. Heuven. J. Andries. W. v. Maurik. Vermaanderen der Vlaamsche Doops gesinden daar ter Stede, Overwogen, beantwoord en wederleid.* Amsterdam, 1662; Vgl. Van der Aa, XIV, p. 234-235. Van der Aa's bron is Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrtenlexicon ...* Vol. III. Leipzig 1751, kol. 1130; Johan Christoph Adelung/Heinrich Wilhelm Rotermond, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinen Gelehrten-Lexiko.* Vol. V. Bremen 1816, kol. 1249. De oudste bron lijkt Christophorus C. Sandius, *Bibliotheca Anti-Trinitariorum* Freistadt 1684, p. 168.
 137. [Cornelis Gentman] *De Aenteyckeningen, van Cornelius Gentman Predikant binnen Utrecht, verdedicht tegen een ongenoemt Sociniaen; In welke de principaelste Sociniaensche en Enthusiastische verschillen, en voor-oordeelen, werden verhandelt.* Utrecht, 1663. De Utrechtse hoogleraar Andreas Essenius zag in Ostens' optreden aanleiding zijn catechismus te publiceren: *Christlike en Een-voudige Onderwijzing, Tegens de Sociniaensche, En zommige daer aen grenzen-de Dwalingen.* Amsterdam, 1663.
 138. [Jacob Ostens] *De Aan-Teikeningen (Over de Belydenisse van G: van Aldendorp, A: van Heuven, J: Andriesz. En W: van Maurik. Aangaande de voornaamste Leer-stukken des Christelijken Godtsdienst) Krachteloos en ongelukkig Verdedicht, Door C: Gentman; Predikant.* Utrecht, 1665.
 139. [Ostens] *De Aanteikeningen ... beantwoord en wederleid. Inleidinge,* p. 4.
 140. [Gentman] *De Aenteyckeningen .. verdedicht,* p. 42.
 141. *Idem*, p. 104. Op p. 68 vergelijkt hij de "Sociniaen" met de "Rotterdamsche Quack-salvers, die om hare waren te verkopen, veele van ander gehuerde verseghelde brieven en bescheyden bybrengen, die van quacksalverije niet eens spreken". Vgl. verder Knuttel 7595, p. 13 met p. 229 uit Ostens' eerste aanval op Gentman.

142. [Ostens] *De Aan-Teikeningen ... Krachteloos en ongelukkig Verdedigt*, p. 302-303.
143. *Idem*, p. 213. Vgl. p. 102.
144. [Ostens] *De Aanteikeningen ... beantwoord en wederleid*, p. 24 e.v.
145. [Ostens] *De Aan-Teikeningen ... Krachteloos en ongelukkig Verdedigt*, p. 79 e.v., 236-242.
146. *Idem*, p. 87-98; [Ostens] *De Aanteikeningen ... beantwoord en wederleid*, p. 194 e.v., 229 e.v.;
147. [Ostens] *De Aanteikeningen ... beantwoord en wederleid*, p. 41.
148. [Ostens] *De Aan-Teikeningen ... Krachteloos en ongelukkig Verdedigt*, p. 92.
149. *Idem*, p. 79-80. Vgl. p. 236-242; [Gentman] *De Aenteykeningen ... verdedigt*, p. 190.
150. [Ostens] *De Aan-Teikeningen ... Krachteloos en ongelukkig Verdedigt*, p. 238. Vgl. p. 249.
151. *Idem*, p. 132-133. Dat de Waterlandse gemeente in sociniaans vaarwater terecht was gekomen, wordt bevestigd door de klachten binnen de Vlaamse gemeente over Gillis van Westbergen, die contacten met de Waterlanders onderhield: K. Vos, "Sociniaansche bewegingen onder de doopsgezinden in de 17e eeuw", in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* NS 11 (1914), p. 332-341.
152. Episcopus was aanzienlijk voorzichtiger: "quod quidem nos non audemus affirmare", Episcopus, *Apologia*, p. 190 Vgl. Simon Episcopus, *Antwoordt Op de Proeve van Abrahamus Heydanus ... Rotterdam 1644*, p. 89; Abraham Heidanus, *Proeve en Wederlegginghe Des Remonstrantschen Catechismi*. Leiden 1641, p. 78.
153. Willem van Blyenbergh, *Sociniaensche Ziel Onder een Mennonitisch Kleedt. Ofte Antwoorde op de duplijcke van een ongenoemt Sociniaen, tegens de verdedighde Aenteykeningen van de E.D. Cornelius Gentman Predikant tot Utrecht. In welcke gehandelt wert van Gods voor-wetenschap over gebeurlijcke dingen, van de Voorsienigheyt Gods, vande overtredinge Adams, van de Erf-sonde en vande voldoeninge Christi. En wort doorgaens getoont dat de Vier ghesuspenderde Vermaenders 't Utrecht, seer verde zijn afgeweken van de Doopsgezinde: gelijk oock, ten deele, hoe veel dingen tegen D. Gentmans Schrift, onbeantwoordt werden gelaten*. Utrecht, 1666.
154. Vgl. Meinsma, *op.cit.*, p. 232. De meest uitvoerige studie van Van Blyenbergh is J.L. van Dalen, "Willem Laurensz. van Blijenbergh", in: *De Tijdspiegel* 1908 II p. 344-371. Het is niet uitgesloten dat Ostens en Van Blyenbergh familie waren. Vgl. Matthys Janszoon Balen, *Beschryvinge Der Stad Dordrecht ... 2 vol.*, Dordrecht 1966 (1677), p. 1268, 1270.
155. Van Blyenbergh, *Sociniaensche Ziel*, Aen den Autheur, ongepagineerd.
156. *Idem*, p. 4.
157. *Idem*, p. 5.
158. *Idem*, p. 6-7.
159. *Idem*, p. 1-3.
160. [Ostens] *De Aan-Teikeningen ... Krachteloos en ongelukkig Verdedigt*, p. 88; Episcopus, *Antwoort op de Proeve*, p. 70 e.v.
161. Van Blyenbergh, *Sociniaensche Ziel*, p. 14.
162. Abraham van der Heyden, *De Causa Dei. Dat Is: De Sake Godts. verdedicht tegen den Mensche. Ofte, Wederlegginge van de Antwoorde van M. Simon Episcopus ... Leiden, 1645*.
163. *Briefwisseling*, p. 153-211, 216-217; Gebhardt IV, p. 79-157, 160-162.
164. Vgl. Meinsma, *op.cit.*, p. 228-232. Van Blyenbergh komt er al een stuk beter van af in Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*. Parijs 1981, p. 44-62.

165. Het titelblad van de eerste editie geeft: *Benedictus de Spinoza, Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I, et II, More Geometrico demonstratae. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica, In quibus difficiliores, quae tam in parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur.* Amsterdam, 1663. Een jaar later verscheen een Nederlandse vertaling: [Pieter Balling] *Renatus Des Cartes Beginzelen der Wysbegeerte, I en II Deel, Na de Meetkonstige wijze beweezen door Benedictus de Spinoza Amsterdammer. Mitsgaders des zelfs Overnatuurkundige Gedachten, In welke de zwaarste geschillen, die zoo in 't algemeen, als in 't byzonder deel der Overnatuurkunde ontmoeten, kortelyk worden verklaart.* Amsterdam, 1664. In het vervolg zal de vertaling worden geciteerd van F. Akkerman in: F. Akkerman/H.G. Hubbeling/F. Mignini/M.J. Petry/N. en G. van Suchtelen (ed.), *Spinoza, Korte Geschriften.* Amsterdam, 1982.
166. *Korte Geschriften*, CM II, 11; Gebhardt I, p. 274.
167. *Briefwisseling*, p. 153-157; Gebhardt IV, p. 79-85.
168. [Ostens] *De Aan-Teikeningen ... Krachteloos en ongelukkig Verdedigt*, p. 91. Vgl. p. 330-331.
169. *Idem*, p. 89.
170. *Idem*, p. 130. Vgl. *Episcopus*, *Apologia*, p. 70 e.v.
171. *Heidanus, De Causa Dei*, p. 102, 114, 143.
172. *Idem*, p. 114.
173. *Idem*, p. 111. Vgl. p. 955-958.
174. Willem van Blyenbergh, *De Kennisse Godts en Godts-Dienst, Beweert tegen d'Uytvluchten der Atheïsten ...* Leiden-Amsterdam 1671. Vgl. m.n. p. 121-130.
175. Willem van Blyenbergh, *De Waerheyt van de Christelijcke Godts-Dienst en de Authoriteyt der H. Schriften ...* Leiden 1674, p. 61.
176. *Idem*, p. 379.
177. *Idem*, p. 65. Vgl. p. 88. Vgl. Wim Klever, "Spinoza interviewed by Willem van Blyenbergh", in *Studia Spinozana* 4 (1989), p. 317-320.
178. Willem van Blyenbergh, *Wederlegging Van de Ethica of de Zedekunst van Benedictus de Spinoza ...* Dordrecht 1682, p. 120. Vgl. p. 58-65; Van Blyenbergh, *De Waerheyt*, p. 112.
179. Van Blyenbergh, *Sociniaensche Ziel*, p. 29.
180. *Idem*, p. 47.
181. *Idem*, p. 41.
182. Vgl. Sandius, *Bibliotheca Anti-Trinitarionum*, p. 168.
183. Meinsma, *op.cit.*, p. 227-228.
184. Vgl. J.J.V.M. de Vet, *Pieter Rabus (1660-1702). Een wegbereider van de Noordnederlandse Verlichting.* Amsterdam 1980 (Diss. Nijmegen 1980), p. 176-180.
185. Vgl. *Epitheta, Op de Lasterdichten van de Schimprijmers en Pasquilstroijers ...* Utrecht 1661, ongepagineerd; Knuttel 8818, ongepagineerd; *Copie, Van seecker Vreden Concept ...* Amsterdam 1662, ongepagineerd. Pieter Balling, een van Spinoza's beste vrienden nam het voor Ostens op. Hij publiceerte een notariële verklaring, waaruit moest blijken dat Ostens en de zijnen tegen de wens van het meerendeel der gemeentelieden uit de Vlaamse vergadering verwijderd waren. Vgl. Van der Wulp 4010.
186. *Briefwisseling*, p. 285-291; Gebhardt IV, p. 219-226.
187. Vgl. Melles, *op.cit.*, p. 106-107; 191-193.
188. In 1668 was nog een vruchteloze herenigingspoging gewaagd. Vgl. gemeentearchief Amsterdam P.A.565 C 485b.
189. Knuttel 9916, 9916a.
190. Knuttel 9916a, p. 1-2.
191. *Idem*, p. 2.

192. Idem, p. 3-6.
193. Idem, p. 1.
194. Idem, p. 4.
195. Idem, p. 17.
196. Dit blijkt uit een brief van de predikant Naeranus aan een van de Rotterdamse leraren: "Ick meen te mercken, dat men 'er t'uwent mee verlegen is." Vgl. Rogge, *Catalogus*, nr. 1468.
197. Vgl. UBA: HS III D17 f. 170, Van Limborch aan Hartsoecker, dd 11 jan. 1671. Voor Van Limborch: vgl. P.J. Barnouw, *Philippus van Limborch*. Diss. Groningen. Amsterdam, 1963.
198. Vgl. UBA: HS III D17 f. 178, Van Limborch aan Hartsoecker, dd 15 sept 1671. Ook de vraag of een remonstrant met ongedoopten het avondmaal kon vieren werd voor de Rotterdammers door Van Limborch beantwoord. Dat kon niet worden toegestaan. Vgl. UBL: HS SEMREM 22, Van Limborch aan Hartsoecker, dd 21 maart 1671.
199. Knuttel 9916 en 9916a.
200. Uit die brieven bleek een vérziende blik. Reeds in februari 1672 schreef de Utrechtse predikant Engelbert van Engelen, die Van Limborch op de hoogte hield wat er zoal in Utrecht omging, dat diens aartsrivaal Franciscus Burman spottende opmerkingen had gemaakt over de remonstrantse onderlinge verdraagzaamheid. De Rotterdamse doopsgezinden zouden aan den lijve hebben ondervonden wat die tolerantie waard was. Vgl. UBA: HS K39a, Van Engelen aan Van Limborch, dd 12 feb. 1672.
201. Vgl. W.A. van Rijn, "Genealogie van het Rotterdamsche geslacht Bredenburg", in: *De Nederlandse Leeuw* 52 (1934), kol. 280-283; W.A. van Rijn, "Genealogie van het geslacht Oudaen", in: *De Nederlandsche Leeuw* 49 (1931), kol. 137-143.
202. Johannes Colerus, *Korte, dog waaragtige Levens-Beschrijving, van Benedictus de Spinosa. Uit Authentique Stukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen*. Den Haag 1880 (1705), p. 62.
203. Vgl. E. Wiersum, "Grafschriften uit de Prinsenkirk", in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1912, p. 7-52, m.n. p. 36, nr. 200.
204. Vgl. F.D.O. Obreen, "De oorsprong der namen van sommige straten en stegen te Rotterdam", in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1892, p. 226-230, m.n. p. 227.
205. Vgl. Melles, *op.cit.*, p. 70-71; Gemeentearchief Rotterdam, Notarieel Archief, 1661-1670, nr. 919:599.
206. Knuttel 12261, p. 11.
207. Knuttel 9917. Het verscheen anoniem. Kolakowski, *op.cit.*, p. 282 schrijft het toe aan Klinkhamer. Met name uit het vijfde hoofdstuk van deze studie zal blijken dat alle betrokkenen er destijds volledig van op de hoogte waren dat Bredenburg de auteur was.
208. Idem, p. 4.
209. *De Vereeniging Van 't Christendom. Of Aanwijzing van de middel om alle de Christenen onder een Geloofsbelijdenis weêr te zamen te voegen. Onlangs in de Fransche taal te Saumur in Frankrijk by René pean, Boekdrukker en Boekverkoper uitgegeven, En nu door J.H. Glazemaker vertaalt*. Amsterdam, 1671.
210. Richard Stauffer, *L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des Chrestiens (1670-1671)*. Parijs 1969, p. 1-8.
211. Idem, p. 9-29, 30-36.
212. [D'Huisseau] *De Vereeniging*, p. 58-63.
213. Stauffer, *op.cit.*, p. 10-11. Vóór Stauffer was al gewezen op de verre gaande verwantschap tussen Arminius' *Oratio de componendo dissidio religionis inter Christianos* en *La Réunion du Christianisme*, vgl. Alfred Soman, "Arminianism in France: the d'Huisseau

- Incident", in: *Journal of the History of Ideas* 31 (1967), p. 597-600. Vgl. Stauffer, *op.cit.*, p. 67-69 en Sirks, *op.cit.*
214. [Pierre Jurieu] *Examen du livre de la Reünion du Christianisme, Ou Traité de la Tolérance en matiere de Religion ...* [Orléans?] 1671. Vgl. Stauffer, *op.cit.*, p. 43 e.v., 67 N. 1, 2; F.J.R. Knetsch, *Pierre Jurieu. Theoloog en politikus der refuge*. Diss. Leiden, Kampen 1967, p. 26-31, 176-185, 307-309.
215. Knuttel 9919, p. 57. Vgl. p. 16, 35, 49 en Knuttel 9917, p. 12.
216. [Jean-Baptiste Stoupe] *La Religion des Hollandois, Représentée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roy, A un Pasteur et Professeur en Theologie de Berne*. Keulen 1673, p. 91-92.
217. Knuttel 9917, p. 9.
218. [D'Huisseau] *De Vereeniging*, p. 98-99.
219. Joseph Prost, *La philosophie à l'académie protestante de Saumur (1606-1685)*. Parijs 1907, p. 100.
220. Vgl. C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*. Utrecht 1989 (1954), p. 433-435; *NNBW II*, kol. 357-358.
221. [D'Huisseau] *op.cit.*, p. 101-107.
222. Idem, p. 127-128.
223. Stauffer, *op.cit.*, p. 55. Voor de achtergronden van de twaalf artikelen, vgl. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*. Harlow, 1972 (1950).
224. [D'Huisseau] *op.cit.*, p. 149.
225. Daarbij baseerde Heidanus zich uiteraard op de Heidelberger catechismus, vragen XXIII-XXV. Vgl. J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*. Amsterdam 1976 (1940), p. 162-165. Vgl. Heidanus, *De Causa Dei*, p. 15 e.v.; 65 e.v.
226. Heidanus, *De Causa Dei*, p. 69.
227. [D'Huisseau] *op.cit.*, p. 128. Vgl. Haentjens, *Episcopus*, p. 124-125; A. Eekhof, *De zinspreuk In Necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*. Leiden, 1931. De calvinistische predikant Johannes de Mey (1617-1678) verzamelde in Knuttel 9781 (1669) uitspraken van een aantal orthodoxe theologen over het onderscheid tussen noodzakelijke en niet noodzakelijke artikelen (p. 11 e.v.). Het onderscheid als zodanig wordt door niemand ontkend, de vraag luidt alleen of wij wel in staat zijn het te maken. De Mey gaf toe dat dat inderdaad niet het geval is. Desondanks greep hij zijn collectie aan om te pleiten voor de vereniging van gereformeerden en lutheranen. De Mey was niet onomstreden. Hij zou zelfs een rol hebben gespeeld in de beruchte *Philopater*-romans van Duijkerius, die hier in het derde hoofdstuk nog ter sprake zullen komen. Vgl. H.G. Hubbeling, "Philopater, une interprétation matérialiste de Spinoza en Hollande au 17e siècle", in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 93 (1988), p. 188-207, p. 193-194.
228. Vgl. o.a. Knuttel 9917, p. 8.
229. [D'Huisseau] *op.cit.*, p. 135-144.
230. Knuttel 9917, p. 8.
231. Idem, p. 42.
232. Idem, p. 8. Vgl. p. 3, 24, 51.
233. Idem, p. 32.
234. Al aan het begin van *Een Praetje over Tafel* wordt gezinspeeld op de historische achtergronden van de vredeshandel van 1671: "Maer, dacht ick, is 'et dan gheheel desperaet, blijft 'er dan niet over als te weenen met *Heraclytus*, over den droevigen standt des Christendoms?" (p. 7).
235. Idem, p. 12. Vgl. *Episcopus*, *Den Rechten Remonstrantschen Theoloogant*, p. 152.

236. Het verscheen in Den Haag. Het is nogal chaotisch van opzet. De kern wordt gevormd door een lang gedicht van Molinaeus, dat hij zelf van commentaar voorziet met behulp van een enorme hoeveelheid citaten uit vooral remonstrantse literatuur. Voor Molinaeus, vgl. NNBW X, kol. 637.
237. Molinaeus, *Den Recht-Gereformeerden Christen*, Opdracht aan Johan de Bye, ongepagineerd.
238. [D'Huisseau] *op.cit.*, p. 75.
239. Molinaeus, *Den Recht-Gereformeerden Christen*, Opdracht aan Johan de Bye, ongepagineerd. Net als Bredenburg zou Molinaeus dan ook fel reageren op de aanval van Pierre Jurieu in zijn *Le Tableau du Christianisme* (1690) op Episcopius als sociniaan: Johannes Molinaeus, *De ware wijsheid die van boven is, vertoont in drie Predikationen over Jac: III: 13, 14 ...* Rotterdam, 1691. *Le Tableau du Socinianisme* komt hier nog ter sprake in het laatste hoofdstuk van deze studie.
240. Knuttel 9919, p. 4.
241. Voor de eigen doopsgezinde traditie van verdraagzaamheid, vgl. o.a. Harold S. Bender, "Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert", in: Heinrich Lutz (ed.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977, p. 111-134.
242. Knuttel 9917, p. 22, 26-27.
243. Idem, p. 27.
244. Idem, p. 39.
245. Idem, p. 40.
246. Idem, p. 42.
247. Idem, p. 44.
248. Idem, p. 55.
249. S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland en Gelderland*. Amsterdam 1857 (2 vol.) I, p. 265-266.
250. L. Klinckhamer, *Vryheydt van Sprecken inde Gemeynthe der Geloovigen, Beweesen met Geboden, Exempelen, redenen, Weerlegging van Tegenwerpingen*. Leiden 1655, p. 229-230.
251. Van der Wulp 3945, voorwoord, ongepagineerd. Dat Verburg het voorwoord schreef blijkt o.a. uit Knuttel 12549, p. 40 e.v.
252. Knuttel 9918. Reeds in 1655 was Passchier de Fijne met een Kort onderzoek voor de dag gekomen of *Klinkhamers meyninge aangaande de vrijheijdt van spreken waerachtig zij* (Knuttel 7719).
253. Idem, p. 15.
254. Idem, p. 20.
255. Knuttel 10643.
256. Idem, p. 15.
257. Idem, p. 26.
258. Knuttel 9919. Knuttel dateert dit zonder jaar verschenen pamflet op 1671. Dat kan niet juist zijn omdat het op p. 42 verwijst naar de uit 1672 stammende tweede druk van Oudaens *Aanmerkingen* (Knuttel 10643).
259. Knuttel 9919, p. (7).
260. Knuttel 9916a, voorwoord, p. 8-10; 13-15. Vgl. Van Slee, *Rijnsburger collegianten*, p. 119.
261. Knuttel 9919, p. (5).
262. Knuttel 9917, p. 10.
263. Idem, p. 28.
264. Idem, p. 36: "... soo en behoeft men dese den tweeden rangh niet te geven: maer men mach die wel nevens de beste stellen".
265. Knuttel 9919, p. (7).
266. Idem, p. (6).
267. Idem, p. 1-2.

268. Idem, p. 3-4.
269. Idem, p. 4.
270. Idem, p. 7.
271. Idem, p. 7.
272. Idem, p. 12-13.
273. Idem, p. 32. Vgl. Knuttel 9917, p. 35, waar dit standpunt door de mennist wordt gehuldigd.
274. Knuttel 9919, p. 8.
275. Idem, p. 14.
276. Idem, p. 16.
277. Idem, p. 45.
278. De resolutieboeken van de Waterlands doopsgezinden melden dat op 25 oktober 1675 besloten werd Paulus Bredenburg ervan te verzeke-
ren dat de Waterlandse avondmaalviering algemeen toegankelijk was.
Men had hem uitgenodigd, maar Paulus wilde eerst weten of het hier
inderdaad een algemene avondmaalviering betrof. Paulus was dus min
of meer verplicht op te komen dagen. We zullen nog zien hoe onaf-
scheidelijk hij en zijn broer Johannes waren; Johannes heeft dus
waarschijnlijk aan de Waterlandse avondmaalvieringen deelgenomen.
In februari van dat jaar had Johannes nog wel enige verontwaardig-
ging gewekt, door voor te stellen een algemeen avondmaal te vieren
dat door alle Waterlanders verplicht zou moeten worden bijgewoond.
279. Knuttel 9919, p. 53.
280. Van Slee, *Rijnsburger collegianten*, p. 119. N. 1 geeft het werk al
op als onvindbaar.
281. Knuttel 9919, p. 19 e.v.
282. Idem, p. 45.
283. Van der Wulp 3816.
284. Knuttel 9919, p. 24.
285. Knuttel 9917, p. 13, 29, 41.
286. Idem, p. 27, 56.
287. Knuttel 9919, p. 61-72.
288. Knuttel 10644, p. 4. Vgl. J. Hartog, "Een echte collegiant", in:
De Gids 56 (1982), p. 526-540; Van Slee, *Rijnsburger collegianten*,
p. 58-62; Kolakowski, *op.cit.*, p. 170.
289. Idem, Aan den Leser, ongepagineerd.
290. Idem, p. 11-34, 39-45.
291. Knuttel 10648:2, ongepagineerd.
292. Molinaeus, *Den Recht-Gereformeerden Christen*, ongepagineerd tus-
senvoegsel.
293. Idem, p. 39-60.
294. Vgl. behalve Kelly, *op.cit.*; Knuttel 9781, p. 55-56.
295. Vgl. Hoenderdaal, *op.cit.*, p. 228-235.
296. Molinaeus, *Den Recht-Gereformeerden Christen*, p. 66-92. Vgl. o.a.
C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van
de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*. Den
Haag 1987, p. 165-180.
297. Platt, *op.cit.*, p. 196-201, 212-238.
298. Naeranus zou in 1670 overleden zijn. Vgl. *NNBW*, II, kol. 973-975.
299. Knuttel 7596, p. 14-15. Vgl. P. Geyl, *Oranje en Stuart 1641-1672*.
Utrecht 1939, p. 359.
300. D.J. Roorda, "Rotterdam in het Rampjaar", in: *Rond Prins en Patri-
ciaat*. Weesp 1984, p. 68-78, p. 68 (ook in: *Rotterdams Jaarboekje*
1973, p. 290-304.).
301. Idem, p. 73-75.
302. Roldanus, *op.cit.*, p. 137-140.

303. Vgl. o.a. *Waaragtig Verhaal van de Muiterij binnen de stad Rotterdam, die tegens de regeering ontstaan is; mitsgaders van het geen omtrent de personen van eenige voornaame regenten aldaar voorgevallen is, zedert de maand juni 1672, tot de publicatie van het placcaat van amnestie van dato den 27 september daar aan volgende; Ter goeder Trouw beschreeven door iemand, die van gemelde Muiterij kennis gehad heeft.* Z.pl., 1785; Jan Wagenaar, *Vaderlandsche Historie*, vervattende de *Geschiedenissen der nu Vereenigde Nederlanden*, inzonderheid die van Holland, van de vroegste tyden af: *Uit de geloofwaardigste Schryvers en egte Gedenkstukken samengesteld*, XIV. Amsterdam, 1794; Geyl, *Oranje en Stuart*, p. 464-475; 488-502; *Democratische tendenzen in 1672*. Amsterdam, 1950; H.C. Hazewinkel, *Geschiedenis van Rotterdam*. 3 vol., Amsterdam 1940-1942, I, p. 216-240; H.C.H. Moquette, "Gehate Rotterdamse regenten in 1672", in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1919, p. 65-77; D.J. Roorda, *op.cit.*
304. Geyl is ongemeen fel in zijn veroordeling van deze geruchten zoals die hun neerslag vonden in de vele pamfletten uit de zomer en het najaar van 1672: "De praatjes van verraad, van een lang tevoren beraamde toeleeg om het land aan Frankrijk te verkopen, waren niet alleen ongegrond, zij waren onzinnig" (*Democratische tendenzen*, p. 3).
305. Ook Pesser vluchtte naar Antwerpen. Van daaruit schreef hij op 27 maart 1673 aan Hartsoecker "dat ick niet mijn vaderlijke stad in dese tijd van nood verlaete hebben, maer dat deselve mij verlaeten heeft ..." UBL: HS SEMREM 102.
306. Knuttel 10477, p. 6.
307. Vgl. Knuttel 10333, p. 5, waar een collegiant het volgende in de mond krijgt gelegd: "want het was die Broeders leet, dat sy soo veel aensienlijke Liederen hadden, die ons gevoelen toegedaen waren, en wiens gheselschap wy dagelijckx frequenteerden. 't Was haer leed dat de Huysvrouw van d'Heer van der Aa een Lid was van onse vergaderingh, en haer Broeder Joan Hartighvelt die de grondtalen wel verstaet; haer de mont kost stoppen." Vgl. Knuttel 10341, p. 4.
308. Knuttel 10341, p. 8.
309. Knuttel 10224, p. 11. Vgl. Knuttel 10476.
310. Knuttel 10476, ongepagineerd.
311. Vgl. o.a. *Waaragtig Verhaal*, p. 57-61.
312. Knuttel 10224, p. 11. Vgl. Knuttel 10473, p. 12.
313. Knuttel 10473, p. 7.
314. Knuttel 10224, p. 11.
315. Idem, p. 11. Het ging te ver De Groot en de andere leden van de vroedschap van verraad te beschuldigen, er zijn aanwijzingen dat De Groot en Pesser althans op zijn minst enige sympathie voor het socinianisme hebben gekoesterd. Zo werd Pessers bibliotheek genoemd in Sandius' *Bibliotheca Antitrinitariorum* (p. 12; 63). En de Koninklijke Bibliotheek bewaart een brief van Pieter de Groot, geschreven in Stockholm, waar hij toen gezant was, dd 17/27 april 1669 aan de vermaarde sociniaan Stanislaus Lubienitzki. De Groot toont zich zeer erkentelijk voor de brieven van Lubienitzki omdat zij hem "toujours servent d'instruction". KB: HS: 72D20/45.
316. Vgl. o.a. Melles, *op.cit.*, p. 84-85; Wagenaar, *op.cit.*, p. 221; *Waaragtig Verhaal*, p. 84.
317. Knuttel 10606-10612. Vgl. o.a. Melles, *op.cit.*, p. 88-89; Wagenaar, *op.cit.*, p. 221. Merkwaardig is wel dat toen Jacob Borstius in 1680 kwam te overlijden, bij zijn zoon een *Lijk-Gedachtenis* verscheen, bestaand uit een lang gedicht van Oudaen en een graf-schrift van Frans de Haes. Het grafschrift luidt "De trouwe Nazaet

van 't Rechtzinnige Geneven; / Een anderen Kalvijn in lessen en in leven; / 't Onfeilbaar Baken van de Rotterdamsche Kerk; / Jacobus Borstius, legt onder deze zerk." Oudaen prijst, ondanks alles 's mans ijver "om elk zijn plicht te leeren" en zijn moreel hoogstaand karakter. Hoe de verhoudingen zich ook gestabiliseerd hadden, wat Oudaen nu schreef kon onmogelijk gelden voor alle collegianten: "'k Betuyg het (en betuyg het op uw' sterven / Met rustigheyd) dat ik geen afkeer vond, / Geen haat'lijkheyd van bijt-zucht, geen partyschap, / Geen twistig' aart, in uwen omegang; / Maar minzaamheyd, en recht ontfronste blijdschap, / Wanneer my noyt uw byzijn viel te lang." Vgl. Melles, *op.cit.*, p. 119.

318. Knuttel 10613. Vgl. Knuttel 10615.

319. Vgl. NNBW II, kol. 971-977, m.n. kol. 973.

320. Vgl. o.a. Van der Aa XIII, p. 19; *Waaragtig Verhaal*, p. 214; 219-228.

321. Vgl. K. Vos, "Bijdrage tot kennis van de woelingen in 1672", in: *De Zondagsbode. Doopsgezind weekblad* 11 (1898), p. 160.

322. Vgl. Van Rijn, "Genealogie Bredenburg", kol. 280.

323. Dankzij een resolutie van de Staten van Holland en West Friesland van 24 en 25 september 1672 waren de doopsgezinden vrijgesteld van krijgsdienst. Samen met Jan Verburg drong Suderman er op 9 mei 1673 op aan dat de kerkeraad bij de Staten zou verzoeken, ook voor de Rotterdamse collegianten een dergelijke vrijstelling te verkrijgen. Naar het schijnt is hier nooit iets van terecht gekomen. Hoewel Suderman vervolgens op 19 december 1674 desgevraagd toegaf dienaar bij de collegianten te zijn en hoewel hij op 2 januari 1675 het verzoek van de Waterlanders, niet nog eens attestatieën te ondertekenen uit naam van de collegianten weigerde, om zelfs te antwoorden voortaan integendeel geen Waterlandse attestatieën te ondertekenen, werd hij op 23 februari 1675 beroepen als Waterlands leraar, "tegen welke", volgens de notulen van 27 februari "niemand swarigheden (was) komen opperen".

324. Knuttel 12261, p. 26.

HOOFDSTUK 2

VERHANDELING VAN DE OORSPRONG VAN DE KENNISSE GODS, EN VAN DESSELFS DIENST: 1672

2.1. Bredenburg en Kuyper: 1672-1676

Toen Johannes Bredenburg zich in de hete zomer van 1672 in zijn studeerkamer terugtrok, behoorde hij tot een ongeorganiseerde groep protestanten, die onafhankelijk was van het officiële kerkeleven van Rotterdam. De collegianten hadden zich tot het rampjaar gekoesterd in de welwillendheid van de vroedschap. Niets wijst er op dat daar na de wisseling van de wacht in het belangrijkste bestuursorgaan van de stad verandering in kwam. Het college was een vrijplaats geworden, waar geen andere controle werd uitgeoefend dan die van de collegianten zelf. Kerkeraden, synodale besluiten noch overheidsmaatregelen hadden greep op hen.

In 1672 kreeg het debat een nieuwe dimensie. Het ging niet langer alleen om zaken als de schriftuurlijkheid van de doop, de verhouding tussen het geloof en de werken, de rechtmatigheid van het bekleden van overheidsambten of de fundering van het recht op vrije profetie. De discussie gold inmiddels de grondslagen van de godsdienst. Het was de bijdrage van Bredenburg aan het debat, die het college tot ver over de grenzen van de Republiek berucht zou doen worden. De reeds geciteerde passage uit zijn *Noodige Verantwoording*, waarin hij gewag maakt van "een nader overleg van de beginselen, gronden en natuur der Godsdienst" wordt vooraf gegaan door de constatering dat hij tot dat "overleg" gekomen was naar aanleiding van de "gedachten en begrippen van veele voortreffelijke personagien in ons vaderland, die de achtinge hadden van groote geleertheid en een doordringend oordeel". Bredenburg begreep niet hoe sommigen van hen konden beweren "*dat men, bespiegelende het volmaakte wezen van den Alderhoogsten, bespeurde, dat het zelve nootzakelijk oorsaak van alle gewrochten most syn, en aan de andere zijde, datmen, achtnemende op de natuure der menschen, klaarlijk zag, dat hunne doeningen uyt het beleyt van een vrye wil hun oorspronck namen; en ook dat die zaken wel met den anderen konden bestaan.*"¹ Ondanks zijn grote bewondering voor Episcopius, was Bredenburg kennelijk niet langer bereid de remonstrantse uitleg van de vrije wil te onderschrijven, zoals Ostens dat bijvoorbeeld nog wel deed in zijn debat met Gentman.

Bredenburg schreef de *Noodige Verantwoording* in 1684. Twee jaar later keek hij nog eens terug op zijn filosofische ontwikkeling. In zijn *Korte Aanmerkingen* moest hij toegeven dat hij tot voor kort tot de school behoord had, die beweert "dat de menschelijke reden overeenkomst heeft met alle waarheden, 't zy van Gods wezen, 't zy van zijne onverschillige wil, (...) afhangende, en die reets geschapen ofte gemaakt zijn, of noch geschapen ofte gemaakt zouden mogen werden: zulks dat dit gevoelen insluit, dat God onmachtig is eenich werk te doen, dat met de menschelijke reden in der daad geen gemeenschap heeft of zoude hebben."²

De aanhangers van deze richting beschouwen de "wetten der natuur" als "eeuwige waarheden" en "zy kennen de waarheid van deze wetten door het bespiegelen van de zake zelve, zulks dat het by hen absoluut onmogelijk is, dat 'er iet wes, in der daad met die wetten des natuur niet overeenkomende, zoude kunnen gebeuren: men kan niet gelooven, zeggen sommige, dat 'er iets gebeuren kan of gebeurt is, dat tegen de wetten van de natuur, en het slot van wiskonstige demonstratien aangaat". Zo bekent Bredenburg eveneens van oordeel te zijn geweest, niet alleen "dat alle Goddelijke werkingen in der daad met de menschelijke reden moeten overeenkomen" maar ook dat "alle leerstukken van het geloof met de reden overeenkomen moeten" omdat "de heylige Geest niet iets leeren kan; dat met de reden geen overeenkomst heeft".

Toen Bredenburg terugkeek op de periode waarin hij deze opvattingen huldigde, gaf hij toe dat ze "lange jaaren" geduurd had. Hij schreef in die jaren drie verhandelingen. In 1672 kwam een handschrift gereed, dat hij zelf zijn *Bespiegelingen* noemde³. In 1675 publiceerde hij de *Eneratio Tractatus Theologico-Politici*.⁴ Hoogstwaarschijnlijk één, misschien twee jaar later schreef hij een aanvankelijk net als de *Bespiegelingen* in handschrift gebleven *Wiskonstige Demonstratie Dat Alle verstandelijke werking, Noodzaakelijk is*.⁵ Zowel de *Bespiegelingen* als de *Wiskonstige Demonstratie* verschenen pas in 1684, beide door toedoen van zijn tegenstanders in het college. Deze twee teksten lijkt hij zelf in de eerste plaats als een proeve te hebben beschouwd, als stukken waarover hij slechts met enkele vrienden en intimi, wier oordeel hij hoogachtte, in besloten kring van gedachten wilde wisselen.⁶ In 1684 verscheen eerst de *Wiskonstige Demonstratie*. Bredenburg antwoordde met zijn *Noodige Verantwoording*. Toen vervolgens de *Bespiegelingen* werden uitgegeven, als *Johannes Breedenburgs Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods* liet hij geen reactie in druk verschijnen. Voor de

geschiedenis van het manuscript moeten we het dus doen met het bericht van de uitgever, Frans Kuyper, die in het *Aen den onzijdigen Leezer* noteerde dat zijn opponent "dit werkje, omtrent het jaar 1672 schreef (..) het Boek selfs, heeft *Jan Hartigveld*, zalr. ged. over veel jaaren, namelijk in Decemb.1673, omtrent, aan my gegeven, en het is voor hem gecopieert door *Karel van den Ende*, *Notaris tot Rotterdam*, wiens eigen hand het is".

Voordat we kunnen overgaan tot de analyse van de tekst van Bredenburgs *Verhandeling*, moet de bij uitstek polemische situatie worden geschetst, waarin de *Verhandeling* tot stand kwam. Wat weten we inmiddels van Bredenburgs gedachtenwereld? Uit zijn pamfletten over de onderlinge verdraagzaamheid hebben we zijn sympathie voor het cartesisme kunnen opmaken. Waarheid vat hij op als een functie van helderen welonderscheidenheid. Filosoferen is in zijn ogen het deduceren van helder en welonderscheiden voorstellingen uit axioma's, die niemand kan ontkennen. Uit zijn terugblikken weten we dat hij God niet in staat achtte, zich te onttrekken aan de wetten die Hij onze wereld als eeuwige waarheden heeft opgelegd. Bovendien weten we dat Bredenburg naar een andere oplossing zocht voor het probleem van de menselijke vrije wil dan die van Episcopus.

Zoals gezegd, gold de discussie op het college inmiddels de grondslagen van het christelijk geloof. We zullen nog zien dat het de Rotterdamse collegianten inderdaad om niets minder ging dan de apologetiek als zodanig. Ook weten we dat Bredenburgs rationalisme het hem niet toestond zich in de geloofsverantwoording op de Schrift te baseren. Door het ontbreken van een sprekende rechter op aarde is het niet mogelijk in een conflict over de interpretatie van de Bijbel een absoluut geldig vonnis te vellen. Bredenburg heeft er in elk geval geen garantie voor kunnen geven, dat wij in staat zijn de noodzakelijke van de niet noodzakelijke geloofsartikelen te onderscheiden. Zo stond hij in 1672 voor de opdracht een bewijs te leveren van de waarheid van het christelijk geloof, dat bovendien een antwoord gaf op de vraag naar de menselijke vrijheid, zonder dat hij aan de hand van de Schrift kon aangeven wat precies de inhoud van dat geloof was.

Verder weten we dat in 1672 reeds twee jaar Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* voorhanden was. In het volgende hoofdstuk zullen de woedende reacties in kaart worden gebracht, die dit werk opriep en waarvan Bredenburgs *Enervatio* er slechts één was. Spinoza werd algemeen voor een atheïst versleten, die er op uit zou zijn de fundamenten van

het Christendom te verwoesten. Met de publikatie van de *Tractatus* was vooral een pijnlijke situatie ontstaan voor de Nederlandse cartesianen. Spinoza had immers zeven jaar eerder zijn debuut gemaakt met de *Principia Philosophiae Cartesianae / Cogitata Metaphysica*. Wie er in 1672 cartesisaanse sympathieën op na hield en toen een geloofsverantwoording schreef, kan dat niet anders hebben bedoeld dan als een alternatief voor Spinoza's *Tractatus*. In de volgende paragraaf ga ik nader in op Bredenburgs cartesisaanse achtergrond. Eerst moeten we Bredenburgs belangrijkste tegenstrever leren kennen.

Frans Kuyper of Kuiper, Cuyper of Cuperus werd in 1629 in Amsterdam geboren.⁷ Hij studeerde aan het remonstrantse seminarium en werd in 1652 beroepen bij de remonstrantse gemeente te Vlaardingen. Omdat hij weigerde kinderen te dopen, zag hij zich reeds in 1653 gedwongen zijn bediening neer te leggen. Hij vestigde zich als boekdrukker in Amsterdam, vond aansluiting bij het college van Boreel en Galenus en nam de uitgave ter hand van de *Bibliotheca fratrum Polonorum quos Unitarios vocant*.⁸ Tussen 1665 en 1671 - de exacte datum is niet bekend - verhuisde hij naar Rotterdam⁹. Kuyper werd in zijn verzet tegen Bredenburg terzijde gestaan door de rijke Amsterdamse koopman Abraham Lemmerman. Hem zullen we nader leren kennen in het vijfde en laatste hoofdstuk van deze studie.

De geschiedenis van de "Bredenburgse twisten" valt uiteen in twee episoden. De eerste vangt aan in 1672, wanneer Bredenburg zijn "overleg" van de grondslagen van het geloof begint. Ze eindigt in 1684, met de publikatie door Kuyper en Lemmerman van zijn *Wiskunstige Demonstratie*, die de tweede fase van de strijd inluidt. Publiceerde Bredenburg tussen 1672 en 1684 alleen zijn *Enervatio* tegen Spinoza, in 1684 moest hij zijn opponenten wel van repliek dienen en werd hij het middelpunt van een pamflettenoorlog, die binnen enkele jaren tientallen titels zou opleveren. Het spreekt vanzelf dat de *Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods* en de *Wiskundige Demonstratie* de belangrijkste bronnen zijn voor de ontwikkeling van Bredenburgs ideeën in de eerste helft van zijn conflict met Kuyper. We mogen echter niet uit het oog verliezen dat ze niet voor publikatie waren bestemd. Zeer juist lijkt mij daarom het oordeel van Von Dunin Borkowski: "Man darf nur mit der grössten Vorsicht aus diesen zwei Arbeiten Schlüssen auf Bredenburgs wirkliche Ansichten ziehen. Er wollte ja in ihnen gar nicht seine letzten und unerschütterlichen Ergebnisse niederlegen: er entwarf nur ein Bild seiner Kämpfe und Zweifel ..."¹⁰ Het waren bijdragen aan een heel be-

paalde discussie. Een discussie met een sociniaan.¹¹ Die sociniaan publiceerde tussen 1672 en 1684 verschillende verhandelingen over de grondslagen van het geloof. Kuypers werk uit die tijd is bij uitstek polemisch van karakter. Voor collegianten kan er destijds dan ook geen enkele twijfel over hebben bestaan dat het één aanhoudende provocatie was, gericht tegen Bredenburg en zijn aanhang.

Zo schreef Kuyper samen met Barend Joosten Stol, een vriend die later de kant van Bredenburg zou kiezen, de in 1676 uitgekomen dialoog *Den Philosophierenden Boer*.¹² Het zou een van de bekendste pamfletten uit de tweede helft van de zeventiende eeuw worden en was onder andere een verkapte aanval op Bredenburg. Het is een dialoog tussen een zich op Socinus' *De Sacrae Scripturae Auctoritate* beroepende "Boer"¹³, die de ideeën van de auteurs vertolkt, een Quaker die nauwelijks een rol van betekenis speelt en een "Filosoof" in wie we gemakkelijk Johannes Bredenburg herkennen. Reeds de opening van de dialoog spreekt klare taal. De filosoof legt een haast karikaturale ijver aan de dag, gemeenschappelijke "principia" aan de discussie ten grondslag te leggen¹⁴, een eigenschap van Bredenburg die we reeds kennen uit de *Heylzamen Raad* en die met het verstrijken van de jaren alleen maar sterker werd. Het dispuut dat zich vervolgens tussen de boer en de filosoof ontrolt, geldt de vraag hoe de waarheid van het christelijk geloof te bewijzen.

De filosoof draagt godsbewijzen aan, volgens de boer zouden wij "selfs niet weten datter een God was, dan door de openbaringe Gods."¹⁵ De filosoof gaat vervolgens zo ver, te beweren dat de Bijbel het niet zonder de filosofie kan stellen, omdat de "Philosophie de uytlegster is van de Heylighe Schriftuure, en den sleutel, sonder welke ons de Heylighe Schriftuure weynigh nut zou doen."¹⁶ Bredenburg was volgens Kuyper en Stol dus een aanhanger van Lodewijk Meyer, die in 1666 het geruchtmakende *Philosophia S. Scripturae Interpres* had gepubliceerd, dat in 1676 samen met Spinoza's *Tractatus* en Hobbes' *Leviathan* reeds twee jaar bij placcaat verboden was.¹⁷ Kuyper zou in 1684 aan zijn uitgave van de *Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods* een lijstje toevoegen van stellingen, die Stol uit de mond van hun opponent zou hebben opgetekend. Bredenburg zou volgens Stol op het college letterlijk hebben gezegd dat de "*Philosophie (...) de uytlegster [is] van de heilige Schrifture*."¹⁸

Toen Kuyper en Stol in 1676 suggereerden dat zij aanhangers van Meyer kenden, was dat geen retorische kunstgreep. Evenmin beschuldigden ze de auteur zelf van dit inmiddels toch al verboden boek. Ze geven

namelijk aan waar dit boek verdedigd werd en daarmee ook door wie. Plots verzucht de boer namelijk dat het snel bergafwaarts is gegaan met het college in Rotterdam.¹⁹ Hij beklaagt zich er over dat de moderne Rotterdamse collegianten liever hun kennis van het Latijn ventileren dan dat zij innig wenen bij het bidden. We weten inmiddels dat Kuyper tijdens het schrijven van *Den Philosophierenden Boer* een kopie achter de hand hield van Bredenburgs *Verhandeling*. Als er iets is, dat onmiddellijk opvalt aan deze tekst, dan is dat inderdaad het overvloedig gebruik van de meest uiteenlopende Latijnse woorden en zinsneden, die in 1684, heel treiterig, stuk voor stuk in vele tientallen voetnoten zouden worden vertaald. Ook stellen Kuyper en Stol hun lezers in staat de filosoof te identificeren, door uitvoerig de rechtvaardiging van het college houden te prijzen, zoals Klinkhamer en Hartigveld die hadden gegeven, zonder het *Praetje over Tafel* en de *Heylzamen Raad* maar te noemen.²⁰ Toen Lemmerman het in 1685 over Bredenburgs *Verhandeling* had, sprak hij zonder veel omhaal van "'t gemelde onlangs gedrukte boek, dat hy teegen *Frans Kuijper* heeft geschreven".²¹

Waar de boer zijn leedwezen uitspreekt over de gang van zaken op het college, neemt zijn betoog beslist bizarre vormen aan: "Ik meen dan datter drierderhande tranen zijn ..."²² Hier gunt Kuyper ons een blik op zijn merkwaardige karakter en onthult hij onbedoeld misschien wel de belangrijkste drijfveer achter de hetze tegen Bredenburg. Doorslaggevend acht Kuyper uiteindelijk zijn eigen morele superioriteit. Hij doet het voorkomen alsof hij tot het debat gedwongen wordt door de tekortkomingen van zijn opponenten in hun religieuze beleving: "My dunkt dat ik over ettelijke Jaren, toen die Collegien niet lang en hadden in swang geweest, meerder eenvoudigheyt en nederigheyt quam te bespeuren, als mede datze in haar gebeden en dankseggingen veel ernstiger en vieriger van herte plegen te zijn."²³ Kuyper wil niet discussiëren, hij wil meer tranen zien bij het bidden. Bredenburg kwam er echter nog genadig van af, vergeleken met de Quaker, wiens bijdrage zich beperkt tot een incidentele, lachwekkend onnozele oprisping. De woedende reactie van de vooraanstaande Rotterdamse Quaker Benjamin Furly (1636-1704), die Kuyper en verschillende andere collegianten uit zijn woonplaats goed kende, lijkt dan ook volledig terecht.²⁴

Kuyper hield de auteur van de *Wiskunstige Demonstratie* voor een atheïst, die van de *Verhandeling* nog niet. Toen Kuyper in 1684 voor eens en voor altijd bewezen wilde hebben dat de man met wie hij al jaren geacht werd op het college in broederlijke liefde zijn naaste "te

stichten en te vermanen" een ongelovige was, gaf hij eerst, samen met Lemmerman, de *Wiskunstige Demonstratie* uit. Ook van dat werk had hij een afschrift gemaakt. Pas nadat Bredenburg op die uitgave reageerde met zijn *Noodige Verantwoording*, waarin hij zijn eigen intellectuele ontwikkeling probeerde uiteen te zetten, kwam Kuyper met de *Verhandeling* voor de dag. Kuyper gaf toe dat Bredenburg in 1672 "noch geen atheïst" was. Niettemin sprak hij van "zielverderffelijke overleggingen" en stellingen "door welken hy noodzaakelijk een ongeloofige moest worden, zoo hy die niet verliet".²⁵ Hij wilde de consistentie van zijn eigen polemieken bewijzen, door aan te tonen dat er systeem zat in het atheïsme van zijn opponent, die hij dus terecht reeds zo lang bestreed. Bredenburg schreef in zijn *Noodige Verantwoording*, de *Wiskunstige Demonstratie* "7 a 8 Jaar" eerder geschreven te hebben²⁶, dat wil zeggen in 1676 of 1677. Kuyper liet in 1677, na de dood van Spinoza het derde deel van *Den Philosophierenden Boer* verschijnen, getiteld *De Diepten des Satans of Geheymenissen der Atheisterij Ontdekt en Vernielt*.²⁷ Enkele maanden daarvoor had hij in het tweede deel zijn aanval op de Quakers afgerond.²⁸ In het derde deel is de filosoof weer het mikpunt. Nu is hij echter een atheïst. Dit deel vertoont een sterke overeenkomst met het reeds in 1676 verschenen *Arcana Atheismi Revelata*, dat als weerlegging was bedoeld van Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*.²⁹

Zoals gezegd, gold het debat op het Rotterdams college de vraag "hoe datmen tot een sekere kennis, van dat'er een God en Godsdienst was, soude kunnen komen".³⁰ Het antwoord van Kuyper is duidelijk: "door de openbaringe Gods, en door Mirakelen ofte wonderwerken".³¹ Omdat de Schrift een historisch document is, dat als zodanig moet worden benaderd, hecht hij de grootste waarde aan de geschiedenis van de wonderwerken, zoals die tot op heden voortduurt en was hem er veel aan gelegen met name de activiteiten van de duivel nauwkeurig te documenteren. De duivel probeert immers God te imiteren.³² Het optreden van de duivel lijkt sprekend op het wonderwerk dat de Heilige Geest verricht. "Dewijl", zo schreef Kuyper in de *Korte Verhandeling Van de Duyvelen* uit 1676, "nu God, om in de Christenen te weeg te brengen, datse zijn Allerheyligste Gebooden machtig zijn uyt te voeren, verscheyde middelen door zijn H.Geest gebruykt, soo is het seer gelooffelijk, dat de Duyvel, wetende dat niemand bequaamer middelen kan versinnen als God selfs, de selfde middelen, soo veer zijn als zijn verstand en krachten reykten, om de menschen tot ongehoorsaamheydt en vertreeding van die

gebooden aan te voeren".³³ Twee jaar later verscheen zelfs een tweede deel, *Tot overtuiging der Atheïsten en Duyvelenontkenners*.³⁴

Als goed sociniaan van de oude stempel beschouwt hij de formulering van een filosofie, gebaseerd op de natuurlijke rede, als een essentieel heidense onderneming. In *De Diepten des Satans* stelt Kuypers vast "dat de Godsdienst in het geloof bestaat, het welk alle betoogingen of wiskunstige zeekerheid uytsluyt; en daar beneffens, omdat vooral niet de *Christelijke*, noch ook geen andere Godsdienst, uyt de Natuurlijke reeden is gebleeken te kunnen gehaalt, noch bedacht worden".³⁵ En: "Als ik de *Filosofie* zouw beschrijven, zoo alsze behoord aangemerkt te worden, zoo kanmen die nergens als in de H. Schrift vinden. Want het woord beteekend *liefde tot de wijsheyd*. Aangezien dan de waare wijsheyd nergens als daar, en dat wel in de boeken des Nieuwen Verbonds voor al te vinden is, zoo wijst het voor de *Christenen* zich zelfs, dat de liefde om die Boeken wel te begrijpen, alleen *Filosofie* is, als behelzende het eenige middel tot het Opperste geluk".³⁶ De natuurlijke filosofie is per definitie niet in staat een bovennatuurlijke waarheid te formuleren, laat staan haar te funderen.³⁷ Dat de boer in het derde deel van Kuypers trilogie met godsbewijzen tracht de filosoof van zijn atheïsme af te helpen en dat hij dat zelf in het eerste deel nog voor onmogelijk had gehouden, versterkt het vermoeden dat Kuypers het nog steeds mede op Bredenburg had gemunt, die hij immers inmiddels voor een atheïst hield. Dat vereiste echter wel een alternatieve definitie van de filosofie. Pas in het derde deel gaat de boer werkelijk filosoferen. De filosofie kan volgens Kuypers maar op één manier komen tot een "wiskonstig en onfeylbaar bewijs, aan hetwelk geen mensch in ernst kan twijfelen", namelijk door "het getuygenis van de gezonde uyterlijke zinnen".³⁸ Uit de "Vijfde Saamspraak", die Kuypers het meest na aan het hart lag³⁹, blijkt dat hij er vooral op uit is, de wonderen te redden. Reeds in het eerste deel had hij het belang van de wonderwerken onderstreept, de ontwikkeling die Kuypers heeft doorgemaakt is niet zo groot als ze lijkt. Het bestaan van God wordt volgens *De Diepten* niet alleen bewezen "uyt de geopenbaarde dingen; maar ook uyt de zaaken en voorvallen die in de Natuur gevonden worden".⁴⁰

Evenmin als het verschil tussen het eerste en het derde deel van Kuypers drieluik zo groot is als het op het eerste gezicht lijkt, was *De Diepten des Satans* van geringer sociniaans gehalte dan *Den Philosophierenden Boer*. Alleen deed nu behalve de invloed van Socinus zelf ook die van zijn kleinzoon Wiszowaty zich gelden. Kuypers kende Andreas

Wiszowaty (1608-1678) goed. Deze woonde vanaf 1666 in Amsterdam, waar hij Kuyper terzijde stond bij het uitgeven van de *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. In Amsterdam schreef hij ook, tussen 1676 en 1678, zijn belangrijkste werk, het in 1685 verschenen *Religio Rationalis*.⁴¹ Daarmee voltooide Wiszowaty een ontwikkeling binnen het socinianisme, die belangrijke impulsen had ontvangen van Johannes Crell (1590-1631) en Joachim Stegmann (? -1633) en die voorzag in de toekenning van een autonome rol aan de natuurlijke rede in de theologie. Zij kwam reeds kort ter sprake in de paragraaf over Ostens, die Socinus' verwerping van de natuurlijke theologie reeds in de *Liefde-Son* van de hand had gewezen.

De *Religio Rationalis* levert een verzameling van natuurlijke principes, die ons de weg wijzen naar zowel het bestaan van God als de formulering van een sociniaanse christologie en dat op grond van het inzicht dat "Prima ac praecipua fidei divinae fundamenta absque rationis usu cognosci non possunt".⁴² Kuyper heeft ongetwijfeld steun gevonden bij Wiszowaty, toen hij zich geconfronteerd zag met de noodzaak atheïsten te bestrijden als Spinoza en de Bredenburg die de *Wiskunstige Demonstratie* schreef.⁴³ Het zou echter een vergissing zijn om Kuypers standpunt in de *Arcana* en *De Diepten* op te vatten als identiek aan dat van Wiszowaty. Waar Wiszowaty in het spoor van Stegmann⁴⁴ benadrukte dat de rede onmisbaar is voor een adequaat begrip van de godsdienst, bleef Kuyper het er op houden dat "in zaaken des Godsdienst (...) de Natuurlijke reeden geenszins voor de uytvindster, noch voor het richtsnoer van de Waarheyd of Gods wil erkend kan worden". "De kennis Gods of van een Godsdienst", zo stelde hij nog eens vast, "kan uyt de Natuurlijke redenen alleen niet gehaald worden".⁴⁵

Reeds in *Den Philosophierenden Boer* had Kuyper toegegeven dat het catalogiseren van wonderverhalen, noch het bestuderen van de Schrift strikt wiskundige zekerheid kan opleveren voor de fundering van de geloofswaarheden. Beide wegen leiden slechts tot een aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid. Volstrekte zekerheid omtrent onze duiding van de Schrift is uitgesloten, omdat het tegenwoordig ontbreekt aan mannen "met den H.Geest op een zichtbaare wijze begaafd". Net als Galenus, de remonstranten en de Bredenburg van de *Heylzamen Raad* moet hij verdrietig vaststellen dat nu "elk inzaaken van de Godsdienst, zijn eygen rechter" is.⁴⁶ We weten inmiddels dat Kuyper de Bredenburg van de *Verhandeling* voor een "potentieel" atheïst hield. Wanneer we echter de *Verhandeling* naast Kuypers trilogie leggen en ervan uitgaan dat beide

werken begrepen moeten worden tegen de achtergrond van zich feitelijk op het college afspelende debatten, moeten we tot de conclusie komen dat Bredenburg op zijn beurt Kuiper voor een "actueel" atheïst ver-sleet. Kuiper was van oordeel dat Bredenburg te veel eiste, Bredenburg wierp Kuiper voor de voeten, zich met te weinig tevreden te stellen. Kuiper verwierp de *Verhandeling* omdat daarin getracht werd de "waarheid van de Godsdienst onfeylbaarlijk, en dat alleen uyt de Natuur" te be-wijzen.⁴⁷ Bredenburg betoogde dat het socinianisme van Kuiper, dat de "wiskonstige" bewijsvoering geen plaats gunt in het onderzoek naar de grondslagen van de godsdienst, niet wezenlijk verschilt van het domweg ontkennen dat God bestaat. Hij noemt namen noch stromingen, maar er kan weinig twijfel over bestaan op wie hij doelt, waar hij schrijft dat zijn tegenstanders "altijt sullen moeten blijven staan *dubiteren* aan de sekerheit van dese sake, dewijl dat alle openbaringen haar niet verder sullen kunnen brengen, als tot de mogelijkheid van dat'er een God, die de Autheur van alles is, kan wesen".⁴⁸

Bredenburg onderscheidt in zijn *Verhandeling* drie verschillende opvattingen omtrent "de ware geschapentheyd der Natuur, voor soo veel als de selve omtrent de Godheyd verkeert".⁴⁹ Er zijn atheïsten, er zijn er die wel geloven dat er een God is, maar van oordeel zijn dat het enig bewijs daarvoor in de openbaringen gelegen is, die onmiddellijk van God "afvloeijen"⁵⁰, en tenslotte zijn er die menen dat het bestaan van God "fondamenteel kan bewezen worden uyt de natuur, of met natuurlijke redenen: En dat verder de Openbaringen alleen kunnen dienen om te verklaren, of te bevestigen, 't gene, waar van de natuur uyt sich selven, volkome bewijzen komt te verschaffen".⁵¹ Dat er "formele" atheïsten zijn is uitsluitend en alleen te wijten aan de gebreken die sommige godsbewijzen eigen zijn. Atheïsten zijn slechts sceptici. Daardoor is hun positie vrijwel dezelfde als van hen die zich voor de fundering van de godsdienst op de openbaringen alleen verlaten. Beiden ontkennen de geldigheid van de natuurlijke godsbewijzen. Atheïsten maken echter de fout uit de onmogelijkheid, God uit de natuur te bewijzen, de onmogelijkheid van godsbewijzen als zodanig af te leiden. Wie in staat is een geldig natuurlijk godsbewijs te leveren, overwint zowel het scepticisme als het socinianisme. Stilzwijgend beroept Bredenburg zich hier op Descartes. Wie wil ontkennen dat het bestaan van God bewezen kan worden, hetzij uit de ware Godsidee die wij *de facto* hebben en die volgens Descartes' derde *Meditatie* een oorzaak moet hebben die bij machte is een dergelijk effect te produceren⁵², hetzij uit de noodzaak

een eerste oorzaak aan te nemen die geen oorzaak buiten zich nodig heeft en dus, volgens Descartes' repliek op de eerste en vierde *Objections* op de *Meditaties*⁵³ noodzakelijk bestaat, moet bereid zijn aan te nemen dat de natuur eeuwig bestaat en dat zij zichzelf veroorzaakt heeft.⁵⁴ Dat is echter absurd, en een dergelijke voorstelling dient atheïsten slechts tot voorwendsel, zich schaamteloos in "lusten en begeerlijkheden"⁵⁵ te storten.

Socinianen kunnen echter de waarheid van de Openbaring noch met behulp van de natuur bewijzen, noch buiten haar om. Ze kunnen de waarheid van de Openbaring niet met behulp van de natuur bewijzen omdat ze het in principe voor mogelijk houden dat de natuur zichzelf heeft voortgebracht. Bredenburg zinspeelt hier op Volkeliuss' voorstel om het bestaan van een eeuwige materie aan te nemen, dat zoals uit het vijfde hoofdstuk zal blijken, door Kuyper en andere socinianen tegen Bredenburg zou worden ingebracht en tegen Spinoza. Daarmee verliezen ze de mogelijkheid zich van de wonderen te bedienen. Wie namelijk de mogelijkheid openhoudt dat de natuur zichzelf heeft voortgebracht, moet de wonderen toeschrijven aan de natuur zelf, want het ontstaan van een lichaam is al een wonder, laat staan het ontstaan van alle lichamen tegelijk.⁵⁶ Een consequente sociniaan kan volgens Bredenburg een wonder voor niets anders houden dan een opmerkelijke waarneming: "dewijl alle werkingen die in den geest zouden mogen geschieden, ook overeenkominge moeten hebben met den geest, en de geest door de circulatie der nature voortgebragt kan zijn, volgens ons onderstel, zoo volgt ook, dat die werkingen, door de circulatie der nature, in den geest voortgebragt kunnen werden".⁵⁷

Socinianen kunnen de waarheid van de Openbaring ook niet buiten de natuur om bewijzen, want "welk sullen doch de Subjecten zijn waarin, of waar door, die openbaringen zullen verthoont ende bevestigd worden? Alles waar de mensch van kan oordeelen, dat moet een sekere overeenkominge met zijn natuure hebben; derhalven, derwijl'er buyten de natuur, niet en is, dat overeenkominge met de mensch heeft; ja dewijl het buyten dezelve maar een ydel is, soo is klaar, dat'er buyten deselve geen oorsaken, of gewrochten kunnen zijn; en gevolglijk, geen openbaringen."⁵⁸

Socinianen kunnen zich uitsluitend en alleen op de autoriteit van de overlevering verlaten. "Nu besluytenwe eyndelijk, en met recht, dat dese Luyden geen ander fundament voor de kennisse van de Godheid en hebben, haar gevoelen, namelijk, wel ingesien zijnde, als de Atheïsten

selves; en dat deselve noodzakelijk moeten vervallen tot een twijffelachtigheid, in alle wetenschap van God of den godsdienst: Want haar Argument, waar in sy groot gewicht stellen, namelijk, dat men uyt de successive overleveringe van dat'er een God is, en dat hy sich openbaart heeft, zeker kan weten, dat'er een God is, moetmen geen consideratie waardig achten: Want soolange niet bewesen is, dat de openbaringen sulks op haar selven kunnen bewijzen, soo kan men licht bevatten, dat de overleveringe van dat'er zulke openbaringen geweest zijn, sulks niet en kan bevestigen."⁵⁹

Met de weerlegging van zowel het atheïsme als Kuypers' socinianisme acht Bredenburg zijn eigen positie "dat men uyt de nature, of door de natuurlijke reden, kan toonen en bevestigen, dat'er een God, en gevolgelyk een Godsdienst is"⁶⁰, afdoende bewezen. Het vervolg van de *Verhandeling* bedoelt dan ook niet nog eens een godsbewijs te leveren.⁶¹ Kolakowski vergist zich dus waar hij de tweede helft van de *Verhandeling* Bredenburgs "propre modification de la preuve cartesienne" noemt.⁶² Het bestaan van God staat vast, de vraag luidt nu hoe de Godsdienst moet zijn. Bredenburg gaat op zoek naar de "relatie, die 'er tusschen God en de menschen is".⁶³ Die relatie vindt hij in het natuurrecht. En de natuurrechtstheorie waarvan hij in het vervolg van de *Verhandeling* althans de contouren schetst, was zijn "cartesiaanse" alternatief voor Spinoza's *Tractatus*.

2.2. Bredenburg en het cartesianisme: 1672

We weten inmiddels dat Bredenburg in zijn dialogen over de tolerantie zijn sympathie betuigt voor de cartesiaanse ireniek van d'Huisseau en dat hij zijn filosofische methodiek op cartesiaanse termen ijkt als rationele deductie en helder- en welonderscheidenheid. Wat in de tweede helft van de zeventiende eeuw zoal voor "cartesiaans" werd versleten, blijkt bij nader inzien echter dikwijls weinig met het werk van Descartes gemeen te hebben. We kunnen ons hier beperken tot een kort onderzoek naar het oordeel van Descartes over de verhouding tussen filosofie en theologie. Vervolgens zullen we zien dat onder Nederlandse cartesianen grote verschillen van inzicht bestonden over de intenties van Descartes en dat Bredenburgs *Verhandeling* aanzienlijk radicaler was dan het gematigd rationalisme van het academisch cartesianisme, dat de toon aangaf. Mede doordat Descartes, anders dan Spinoza, geen systematische

verhandeling over de verhouding tussen filosofie en theologie had geschreven, konden zijn inzichten over die relatie ook zeer verschillend worden uitgelegd. We moeten zijn opvattingen uit diverse passages destilleren. Enerzijds lijkt hij filosofie en theologie volstrekt gescheiden terreinen van onderzoek toe te wijzen, anderzijds onderstreept hij het apologetisch karakter van zijn metafysika en lijkt hij zelfs wel degelijk met het idee van een cartesische theologie te hebben gespeeld.

In de *Principia* (1644) overheerst de tendens filosofie en theologie gescheiden te houden. Het voorwoord, dat aan de Franse editie (1647) werd toegevoegd, plaatst de filosofische wijsheid tegenover de goddelijke openbaring omdat de laatste "ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une croyance infaillible".⁶⁴ *Principia* I,25 geeft "qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit".⁶⁵ Ook waar de rede iets lijkt te leren dat strijdt met de Openbaring, moet de Openbaring worden geloofd: "nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste, afin que, si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part".⁶⁶ Verschillende brieven van Descartes wijzen in dezelfde richting; "car je sais que la foi est un don de Dieu", schreef hij in 1642 aan Dinet, "Mais j'ai déjà souvent protesté que je ne voulais point me mêler d'aucune controverse de théologie".⁶⁷ Descartes leek vooral bezorgd, dat het leerstuk van de "création des vérités éternelles", dat door Alquié voor het eerst de "sleutel" tot zijn metafysika is genoemd⁶⁸, als een theologisch leerstuk werd begrepen.⁶⁹ In de beroemde brieven aan Mersenne uit 1630, waarin Descartes zijn ontdekking voor het eerst formuleert, houdt hij het onderscheid zorgvuldig in stand: "mais je ne veux pas me mêler de la Théologie, j'ai peur même que vous ne jugiez que ma Philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées".⁷⁰ Drie weken later liet hij de theologische vragen van Mersenne onbeantwoord, juist omdat ze theologisch waren.⁷¹ Negen jaar later schreef hij hem, Herbert van Cherbury's *De Veritate* onder ogen te hebben gehad, maar dat hij het niet had kunnen uitlezen "parce qu'il me semblait ensuite qu'il mêlait la religion avec la philosophie, et que cela est entièrement contre mon sens".⁷²

Tot hier lijkt het eenvoudig. In Zijn onbegrijpelijke genade schenkt God het geloof. De Openbaring gaat het verstand te boven en kan

niet stapsgewijs worden begrepen, maar slechts op slag geloofd. Zo eenvoudig is het echter niet. Om te beginnen is er de aanbiedingsbrief bij de eerste, Latijnse editie van de *Meditationes*, gericht aan de theologische faculteit van Parijs. Daarin onderstreept Descartes het apologetisch karakter van zijn metafysika die zoals de titel van de *Meditationes* aangeeft, het bestaan van God en het reële onderscheid tussen lichaam en ziel bewijst: "il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle".⁷³ Ook aan Huyghens liet Descartes weten dat het geloof op zijn minst waardevolle steun kon ondervinden van de rede: "nous n'avons pas toutefois coutume d'en être si touchés que de ce qui nous est persuadé par des raisons naturelles forts évidentes".⁷⁴

Dezelfde brief aan Dinet, waarin Descartes nog eens onderstreept zich niet met theologische twisten te willen inlaten bevat ook een passage, die wat Descartes' "separatisme" zou kunnen worden genoemd ernstig relativeert: "Pour ce qui est de la théologie, comme une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité, ce serait une espèce d'impiété d'appréhender que les vérités decouvertes en la philosophie fussent contraires à celles de la foi. Et même j'avance hardiment que notre religion ne nous enseigne rien qui ne se puisse expliquer aussi facilement, ou même avec plus de facilité, suivant mes principes, que suivant ceux qui sont communément reçus; et il me semble avoir déjà donné une assez belle preuve de cela, sur la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, touchant où l'on a pour ordinaire le plus de peine à faire accorder la philosophie avec la théologie."⁷⁵ Hij verwijst hiermee naar zijn uitleg van de transsubstantiatie in zijn antwoord op de vierde objecties tegen de *Meditationes*.⁷⁶ Aan Mersenne schreef hij in 1641 zelfs dat zijn metafysika, samen met zijn nieuwe duiding van de transsubstantiatie en zijn uitleg van het eerste hoofdstuk van Genesis, de grondslag zou kunnen vormen van "un cours entier de théologie". En of Mersenne er niet voor voelde die uit te werken.⁷⁷

Heel dit mozaïek van fragmenten was reeds vroeg voorhanden. De tekst van het "interview"⁷⁸, dat de jonge Nederlandse theoloog Burman in 1648, twee jaar voor Descartes' dood met hem had, zou pas in de negentiende eeuw worden uitgegeven. In de zeventiende eeuw circuleerde het slechts in manuscript. Dat hoeft ons er niet van te weerhouden ook deze tekst in de beschouwing te betrekken. Hier waagt Descartes zich nog het verst op het terrein van de theologie. Niettemin wijst hij er

ook bij deze gelegenheid op dat de bestudering van de Openbaring boven alles haar eigen beperkingen onder ogen moet zien: "et quanto eam (= Theologia, L.v.B.) servamus simpliciozem, eo meliorem habemus (...) Possumus quidem et debemus demonstrare Theologicas veritates non repugnare Philosophicis, sed non debemus eas ullo modo examinare".⁷⁹ In dat "examinare" van de "Theologicas veritates" school de fout van de scholastiek. Dit verklaart Descartes' ironische opmerkingen aan het adres van de theologie, zoals die in het *Discours de la Méthode* (1637), waar hij opmerkt dat men "plus qu'homme" moet zijn om een goede theoloog te kunnen worden.⁸⁰ Hij gaf er slechts mee aan dat bepaalde theologen hun boekje te buiten gingen, een gevaar dat "cartesiaanse" theologen niet minder zou blijken te bedreigen dan scholastieke.

Wie de theologische waarheden onderzoekt, dat wil zeggen in twijfel trekt, maakt volgens Descartes een methodische vergissing omdat hij niet precies weet wat hij in twijfel trekt. De theologische waarheden zijn wel waar, maar niet helder en welonderscheiden inzichtelijk. Wat helder en welonderscheiden wordt ingezien is waar. Dat weten we omdat we weten dat God bestaat, almachtig en dus waarachtig is en dat Hij ons dus niet bedriegt in onze evidenties. Dat hetgeen wij niet helder en welonderscheiden inzien dus niet waar is, is een conclusie die tegen alles indruist waar Descartes voor staat. God is volstrekt vrij, zelf de wegen te kiezen, wat ons hoe mee te delen. Descartes bedient zich in dit verband van het thomistisch onderscheid tussen de vorm en de inhoud van het geloof.⁸¹ De inhoud is duister, de vorm, dat wil zeggen de aanleiding tot aanvaarding van de inhoud niet: "car, au contraire", heet het in het antwoord op de tweede objecties, "cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe".⁸² Zo bereidt de rede het geloven voor. Dezelfde redenering die de hypothese van het "malin génie" uitsluit, ondersteunt de aanvaarding van de genade.

Het object van het geloof is duister. Dat moet het zijn omdat het anders geweten werd.⁸³ Descartes vervolgt de zojuist geciteerde passage door het traditionele probleem van de vergeefbaarheid der heidenen aan te snijden. "Et certes, les Turcs et les autres infidèles, lorsqu'ils n'embrassent point la religion chrétienne, ne pèchent pas pour ne vouloir point ajouter foi aux choses obscures comme étant obscures."⁸⁴ De

Turken zondigen pas als ze zich onttrekken aan de innerlijke evidentie, die de goddelijke genade met zich meebrengt. Die evidentie waaraan de gelovige geen weerstand mag bieden, verschilt van de evidentie op grond waarvan wij onze natuurlijke kennis ontwikkelen, voorzover ze het resultaat is van een bovennatuurlijk ingrijpen. In beide gevallen treedt de wil op als beslissende instantie. De Turken moeten de genade wel willen aanvaarden. Wanneer hij wordt gewaarschuwd voor de pelagiaanse ketterij dat een mens zonder genade, door zijn werken alleen zalig zou kunnen worden, haast Descartes zich, zijn trouw aan de orthodoxie te bewijzen: "et moi, je dis, qu'on peut connaître par la raison que Dieu existe, mais je ne dis par pour cela que cette connaissance naturelle mérite de soi, et sans la Grâce, la gloire surnaturelle que nous attendons dans le ciel. Car, au contraire, il est évident que, cette gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour le mériter. Et je n'ai rien dit touchant la connaissance de Dieu, que tous les théologiens ne disent aussi".⁸⁵ Wel neemt hij in het vervolg nog eens de gelegenheid te baat om de rol van de rede als voorbereidende instantie te onderstrepen. Doorslaggevend blijft het geloof dat afhangt van de genade Gods, aan stellingen die inhoudelijk de rede te boven gaan.

Voor Descartes staat de realiteit van het bovennatuurlijke vast. Als gelovige knielt hij voor mysteries als de incarnatie en de triniteit⁸⁶, als filosoof erkent hij de absolute disproportie tussen het eindig menselijk verstand en Gods oneindige almacht. Als we vanuit de positie die Bredenburg in 1672 innam terugkijken naar het werk van Descartes en de werking ervan op de cartesianen met wie Bredenburg vertrouwd kan zijn geweest, lijkt vooral Descartes' brief aan Clerse-lier, waarin hij de objecties van Gassendi tegen zijn *Meditaties* beantwoordt van groot belang. In deze brief namelijk, uit 1646, wijst hij de weg naar wat een cartesiaan in de theologische praktijk te doen staat: "même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu, avant que de nous déterminer à les croire; et encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement des plus capables touchant les choses difficiles à connaître, il enseigne qu'ils sont ignorants, et que ceux dont ils veulent suivre les jugements ne le sont peut-être pas tant; autrement ils feraient mal de les suivre, et ils agiraient plutôt en automates ou en bêtes qu'en hommes".⁸⁷ Juist deze passage is in dit verband van cruciaal belang omdat Descartes hier laat zien hoe we tot de een-

voudige theologie zouden kunnen komen, waarover hij met Burman sprak. Hier verdedigt Descartes wel degelijk een manier de Openbaring te onderzoeken. Probeerde de scholastieke theologie tot de duiding van de inhoud van de Openbaring te komen, een cartesisaanse theologie zou zich moeten beperken tot de constatering van het feit dat een bepaalde waarheid inderdaad een geopenbaarde is. Een cartesisaanse theoloog zou zich, zoals Jean Laporte het zegt, slechts moeten afvragen *an sit* of *qualiter sit*. De vraag *quomodo sit* gaat hem niet aan.⁸⁸

Dat onder collegianten belangstelling voor Descartes bestond, staat vast. In verschillende pamfletten uit de Amsterdamse Lammerenkrijgh wordt het de galenisten verweten dat zij de "misdrachten" zouden koesteren van "grondige Cartesiaensche Philosophie".⁸⁹ Ostens moet in 1662 met de gedachte hebben gespeeld om Descartes' *Passions de l'Ame* te vertalen.⁹⁰ Uit Bredenburgs geschriften valt echter niet op te maken hoe goed hij het werk van Descartes kende en dat van de cartesisaanse theologen aan de Nederlandse universiteiten. Hij was nu eenmaal een autodidact. De enige cartesiaan die hij citeert is Christophorus Wittichius (1625-1687). In 1684 verwijst hij naar diens in 1671 verschenen *Theologia Pacifica*.⁹¹ Wittichius had in Groningen gestudeerd bij Maresius. In 1655 werd hij hoogleraar aan de Illustere school in Nijmegen. Daar gaf hij college met behulp van een dogmatisch handboek van zijn vroegere leermeester, dat hij van cartesiaans getint commentaar voorzag. Toen Maresius daarvan een dictaat in handen kreeg, ontstak hij in woede en publiceerde hij in 1670 zijn *Dissertatio Theologica de Abusu Philosophiae Cartesianae*.⁹² Anders dan Voetius en Schoockius, Descartes' eerste gereformeerde bestrijders, verwierp Maresius niet heel het cartesianisme, maar wel het oneigenlijk gebruik ervan in de theologie. De methodische twijfel zou, toegepast in de theologie, tot onzekerheid, uiteindelijk zelfs tot atheïsme leiden. Wittichius wees er vervolgens in de *Theologia Pacifica* op, dat de grote winst die Descartes' methode kon opleveren juist in de toepassing van het criterium van helder- en welonderscheidenheid lag: "*Axiomata ista etiam locum habere in Theologia, in qua non debemus habere pro divinitus revelatis, quae non clare et distincte percepimus esse revelata.*"⁹³ Net als Descartes geeft hij toe dat de inhoud van mysteries als de triniteit en de incarnatie niet helder en welonderscheiden is. Dat echter dergelijke mysteries feitelijk geopenbaard zijn is wel in te zien: "*Ut ita in Theologicis quoque nulla possit esse certitudo, nisi praecesserit clara et distincta perceptio revelationis, sicut in Philosophicis praecedere oportet Claram*

et Distinctam perceptionem *Rei Ipsius*, cui assensum praebemus."⁹⁴ Maresius had vastgesteld dat de geloofsmysterieën het kennelijk mogelijk maken dat wat theologisch waar is, filosofisch onwaar kan zijn. Wittichius antwoordde dat Maresius niet kon lezen en dat Descartes hetzelfde beweerde als Maresius zelf, namelijk dat die mysterieën niet "contra" maar slechts "supra rationem" zijn.⁹⁵

De *Theologia Pacifica* werd spoedig het belangrijkste mikpunt van de Nederlandse anti-cartesianen. Hun opponenten zouden het echter blijven steunen. De Utrechtse hoogleraar Regnerus van Mansvelt, die we hier nog zullen ontmoeten als een van de ijverigste critici van Spinoza, sprong als eerste voor hem in de bres, onder het pseudoniem Petrus ab Andlo.⁹⁶ Hoewel Wittichius zich akkoord verklaarde met het program van een cartesische theologische praktijk, waarin de theoloog test wanneer wij van een Openbaring kunnen spreken en wanneer niet, moest hij wel toegeven Descartes niet overal te kunnen volgen. Hij verwierp uitdrukkelijk zijn uitleg van de transsubstantiatie.⁹⁷ Dit leerstuk zou niet schriftuurlijk zijn.⁹⁸ Wat voor Descartes wel voldeed aan het formele criterium van een "clara et distincta perceptio revelationis", deed dat kennelijk niet voor Wittichius. Voor een man als Bredenburg hield het feit alleen, dat dergelijke meningsverschillen tussen cartesianen onderling waren ontstaan een gevaar in dat hem meer bedreigde dan welke potentiële cartesiaan ook. Volgens Henri Gouhier, de auteur van *La pensée religieuse de Descartes* kan er geen twijfel over bestaan "que Descartes ne songe nullement à introduire le libre examen dans l'interprétation de l'Écriture". De theologie die door Descartes ondersteund werd en wier waarheden voor hem de waarheden van het Christendom zijn, "c'est donc un ensemble doctrinal fondé sur l'Écriture, élaboré par les Pères, transmis par l'Église".⁹⁹ Die trouw aan de traditie van kerkvaders, concilies, pausen of gereformeerde synodes en belijdenisgeschriften was Bredenburg wezenlijk vreemd.

Interessant is in dit verband de *Admiranda Methodus* van Schoockius, onlangs weer onder de aandacht gebracht door Theo Verbeek.¹⁰⁰ Dit strijdschrift verscheen te Utrecht in 1643, twee jaar na de *Meditationes* en was de eerste grote gereformeerde aanval op Descartes' metafysika. Tot diens verbijstering bleek dat het godsbewijs uit de derde *Meditatio*, uit het idee van God dat wij hebben, door Schoockius werd opgevat als een voorbeeld van anticonfessioneel enthousiasme. Schoockius beschouwde Descartes' metafysika als een loot uit de stam der "chrétiens sans église", als een voorbeeld van sectarisch individualis-

me, dat tot de vernietiging van heel de godsdienst zou leiden.¹⁰¹ Deze conclusie was voor Descartes nagenoeg onbegrijpelijk. Dertig jaar later zou ze echter, binnen de muren van het Rotterdams college hoogst actueel worden. Kolakowski heeft het fraai geformuleerd: "Le problème des limites acceptables du rationalisme ne pouvait pas être réglé de façon univoque dans les collèges, où aucun formulaire et aucune Confession n'existaient et auxquels on participait *op eygen proef*, pour le compte de sa propre conscience. Dans les milieux non confessionnels, la "raison" profane ne se heurtait plus à la barrière des dogmes, étant donné que l'Écriture, unique règle de foi, pouvait être conciliée avec n'importe quelle doctrine, une fois reconnue la liberté d'exégèse."¹⁰²

Uit zijn uitleg van de tolerantie bleek hoe Bredenburg naar de *theologia naturalis* werd geleid. Uit zijn terugblik van 1684 weten we dat voor hem het centrale probleem van de natuurlijke theologie dat van de vrijheid is. Het is precies op dit punt dat hij de grenzen van Descartes' rationalisme overschrijdt. Reeds in een van Descartes' jeugdwerken lezen we: "Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum."¹⁰³ En volgens de *Principia* moet het besef van de verhouding tussen ons eindig denken en Gods oneindige almacht ons er toe brengen, ons neer te leggen bij de aporie die de menselijke vrijheid is.¹⁰⁴ Wanneer Bredenburg in 1684 toegeeft dat hij daar lange tijd geen genoegen mee kon nemen, omdat "God onmachtig is eenich werk te doen, dat met de menselijke reden in der daad geen gemeenschap heeft of zoude hebben"¹⁰⁵ verlaat hij niet alleen de Rotterdamse traditie van Episcopius en Ostens, ook erkent hij in feite dat Frans Kuyper gelijk had, toen hij beweerde dat op het Rotterdamse college aanhangers te vinden waren van Lodewijk Meyers *Philosophia S. Scripturae Interpretes*.¹⁰⁶

De Amsterdammer Lodewijk Meyer (1629-1681) was een veelzijdig man. Hij was doctor in de medicijnen, literator, schouwburgdirecteur en een van Spinoza's beste vrienden. Zijn in 1666 verschenen *Philosophia S. Scripturae Interpretes*, waarvan reeds in 1667 ook een vertaling op de markt kwam, gold al spoedig als een buitengewoon gevaarlijk boek. Er zijn veel punten van overeenstemming tussen Meyers werk en het door Bredenburg in *Een Praetje over Tafel* zo geprezen *De vereeniging van d'Huisseau*.¹⁰⁷ Net als d'Huisseau vindt Meyer zijn uitgangspunt in "dese gelukkigste en voortreffelijkste Methode, of Beleet (...) daer door de seer edele en weêrgadeloose Heer, Renatus Des-Cartes, (...) de

Philosophie van haer grondtvest selve wêer opgerecht, en van soo veel en soo groote gebreecken, daer af sy krielde, gesuyvert, en in haer eygen en natuerlijke glans herstelt heeft; namelijk een ernstige verwerping aller vooroordelen, en geen ding toe te stemmen, en te bevestigen, 't en waer men 't klarelîck en onderscheidelijck bevat hadt.¹⁰⁸ Net als d'Huisseau betreurt Meyer de verdeeldheid van de kerk.¹⁰⁹ En net als d'Huisseau oppert hij de mogelijkheid in de theologie hetzelfde project ten uitvoer te brengen, dat Descartes in de filosofie had volbracht: "Ick heb lange tijdt en dickwijls by my self ernstelijck overwogen, of aan my in de Theologie, gelijk aen hem in de Philosophie, vrystaen en dienstig zijn sou, al 't geen dat in twijffel getrocken sou kunnen worden, in twijffel te trecken en dit terstondt als valsch te verwerpen, tot dat ick eindelijck tot iets dat vast en bestendig in de Theologie is, daer op ick veiliglijck mijn voet sou kunnen vesten, gekomen sou zijn."¹¹⁰ Verder stemt hij met d'Huisseau overeen, waar deze de duisterheid van de Bijbel en de rampzalige vermenging van filosofie en theologie als twee van de oorzaken aanwijst van de verdeeldheid, die door een cartesiasaanse theologie zou kunnen worden opgeheven.

Het grootste verschil tussen *La Reünion du Christianisme* en de *Philosophia S. Scripturae Interpres* lijkt te zijn dat Meyer minder misverstanden laat bestaan over de consequenties van zijn voorstel dan d'Huisseau. Nadat hij heeft aangetoond dat de filosofie "de ware, seec-kere en ontwijffelbare kennis der dingen is, van beginselen afgheleyt, die door 't licht der natuure bekend zijn en op een betoogende wyse betooght"¹¹¹, laat hij zien wat zij voor de Bijbelinterpretatie zou kunnen betekenen: "soo heeft men oock de waerheden der plaetsen van de Schrift seeckerlijck kunnen uytvinden, en uytghevonden zijnde, kunnen betoogen, en ondersoecken of der selfder uytleggingen, van anderen ghedaen, met de waarheydt overeenkomen, of daer tegen strijden, en ontwijffelijck toonen of sy waer of valsch zijn".¹¹² Meyer zegt niet alleen dat de filosofie de strijd moet aanbinden met de reeds bestaande methoden van Bijbelinterpretatie. Bovendien stelt hij vast dat er in principe niets in de Bijbel kan staan dat niet door de filosofie kan worden verklaard. De betekenis van Bijbelteksten is altijd te herleiden tot een filosofische. Sommige vergen meer filosofisch inzicht dan andere, maar het kwalitatief onderscheid tussen te begrijpen en te geloven teksten verdwijnt in Meyers voorstel. Filosofie is voor hem niet langer slechts een vorm van kennis van sommige dingen, maar de enig mogelijke

kennis van alle dingen. Wat in strijd is met de filosofie kan niet waar zijn.

Of d'Huisseau bereid was zo ver te gaan, valt ernstig te betwijfelen. Dat Descartes zo ver niet wilde gaan, staat vast. Bredenburg zou echter in zijn *Enervatio* opmerken dat waar filosofie en theologie met elkaar in tegenspraak komen, aan de filosofie voorrang moet worden verleend.¹¹³ Bredenburgs verklaarde sympathie voor d'Huisseau toont in elk geval dat hij op zijn minst dichter bij Meyer stond dan bij het academisch cartesianisme van bijvoorbeeld Wittichius. De academische cartesianen schaarden zich onmiddellijk onder de vele bestrijders van Meyer. Zo schreef de inmiddels bejaarde Heidanus, die een goede vriend was van zijn collega Wittichius, op verzoek van de Staten van Holland en West-Friesland namens de Leidse theologische faculteit een *Advys* over de *Philosophia S. Scripturae Interpres*.¹¹⁴ Het verscheen in 1669 en is duidelijk afkomstig van een geestverwant van Wittichius. Uiteraard wijst Heidanus er op dat Meyers ideeën strijden met die van Descartes.¹¹⁵ Verder houdt hij staande dat de geloofsartikelen "niet soo seer het object van ons verstant, als wel van 't geloove" zijn en dat mysteries als de drieëenheid, de menswording en de verrijzenis "enckelijck op Godts seggen, en d'authoriteyt van sijn Woort" moeten worden aanvaard. Het begrijpen van de Bijbel vereist behalve een helder verstand "een verlichtinghe des verstants, door de Geest Godts".¹¹⁶

Zeven jaar later moest Heidanus zich nog eens over Meyer uitspreken. De curatoren van de Leidse universiteit en de burgemeesters van die stad hadden in 1676 bij resolutie afgekondigd dat een twintigtal stellingen, van coccejaanse dan wel cartesisaanse signatuur met onmiddellijke ingang niet langer verdedigd mochten worden.¹¹⁷ De twintigste luidt "dat de Philosophie is een uytlegster van de H.Schrift". Het kostte Heidanus weinig moeite zich hiervan te distantieëren. Voor de overige cartesisaans georiënteerde stellingen, die grotendeels waren ontleend aan Wittichius' *Theologia Pacifica*, kwam hij krachtig op. Hij beweerde zich gelukkig te prijzen met een vriend als Wittichius.¹¹⁸ Hij was er eveneens trots op, Descartes zelf nog persoonlijk te hebben gekend.¹¹⁹ Merkwaardig is echter dat hij in zijn commentaar op de twintigste stelling niet alleen naar zijn eigen *Advys* verwijst, maar ook naar de weerleggingen van Meyers voorstel die Van Velthuysen en Wolzogen hadden geleverd.¹²⁰ Thijssen-Schoute heeft laten zien dat Van Velthuysen in zijn *Dissertatio de Usu Rationis in Rebus Theologicis*¹²¹ met

zoveel woorden toegaf dat "zo hij al enige bezwaren tegen de 'exercitatio paradoxa' mocht hebben, deze van gering gewicht waren".¹²²

Het beroep van Heidanus op Wolzogen (1633-1690), cartesiaans hoogleraar te Utrecht, is merkwaardig omdat diens reactie op Meyer zelf de inzet was geworden van een forse polemiek.¹²³ Wolzogen had aan de tweede druk een aanval op de piëtist Jean de Labadie toegevoegd.¹²⁴ Belangrijker hier is dat Wolzogen voor een goed begrip van de Schrift aanzienlijk minder gewicht aan de werking van de Heilige Geest schonk dan Heidanus. Meer in het bijzonder werd Wolzogen verweten paaps en sociniaans te schrijven over de opzettelijke duisterheid van de Schrift en over het onbegrip van de profeten en apostelen ten opzichte van hun eigen profetieën en prediking, wat zou moeten leiden tot de erkenning van het onderscheid tussen noodzakelijke leerstukken en niet noodzakelijke.¹²⁵ Dat Wolzogen Meyer gelijk gaf waar hij zowel de Heilige Geest als de Bijbel zelf van de hand wees als sleutel tot de Bijbelstudie¹²⁶, was aanleiding hem als een heimelijke volgeling van Meyer te bestempelen. Verder werd hij ter verantwoording geroepen voor zijn stelling dat God bedriegen kan.¹²⁷ Tot slot werd het Wolzogen euvel geduid, een veel te optimistische kijk te hebben op de consequenties van de zondeval voor onze natuurlijke vermogens en een veel te naturalistische kijk op de werking van de Heilige Geest. Dat maakte hem, in de ogen van zijn tegenstandere, behalve katholiek en een sociniaan ook een pelagiaan.¹²⁸

Ik heb enige tijd bij Meyer en de ontvangst van zijn hermeneutiek¹²⁹ stilgestaan omdat hij een heel bijzondere reden had, niet langer halt te houden, waar de overige cartesianen dat wel hadden gedaan. Zoals bekend, maakt hij aan het slot van zijn boek een toespeling op Spinoza. Hij beweert lang geaarzeld te hebben, voordat hij zijn werk aan de openbaarheid prijs wilde geven. Uiteindelijk vond hij het te belangrijk om achter te houden. Daarbij kwam nog eens dat hij goede redenen had, in de nabije toekomst een doorbraak in de cartesiasanse filosofie te verwachten, omdat "er geen kleyne hoop verschijnt van dat de heerschappy der Philosophie in dese tijden, in de welcken dese haer grootste oprechter en voortplanter, Renatus Descartes, de geletterde Werelt voorgelicht, en door sijn voorbeelt voorgegaen heeft, van anderen, die sijn voetstappen sullen willen navolgen, wijdt en breedt uytgebreydt, en soodaanige dingen van Godt, van de redelijke ziel, van der menschen opperste gelucksaligheyt, en van diergelijcke andere dingen, tot de verkryging van 't eeuwich leven behorende, in 't licht ge-

bracht sullen worden, de welcken in de verklaringh en uytleggingh der Heylige Schrift volkome macht en heerschappy sullen bekomen"¹³⁰

Meyer verwijst hier naar Spinoza's *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand*, dat in het begin van de jaren zestig van de zeventiende eeuw tot stand kwam. Over de precieze verwachtingen die dit werk kon wekken, valt weinig met zekerheid te zeggen. Het verscheen pas in de negentiende eeuw in druk en is tijdens Spinoza's leven slechts aan een zeer beperkte kring bekend geweest. Meer houvast biedt in dat opzicht Spinoza's *Principia Philosophiae Cartesiana* uit 1663, dat in 1664 ook in een Nederlandse vertaling voorhanden kwam. Het feit alleen al dat Spinoza in staat bleek te voltooien wat Descartes zelf had nagelaten, het in deductieve vorm gieten van de principes van de cartesische filosofie, moet bij Meyer, die het begeleidend voorwoord schreef - en niet alleen bij hem - hooggestemde verwachtingen hebben gewekt. Meyer signaleerde in zijn voorwoord dat Spinoza op twee punten met Descartes van mening verschilde. Omdat Meyer drie jaar later aankondigde dat Spinoza op het punt stond een beslissende doorbraak in de filosofie te forceren, kunnen we gevoegelijk aannemen dat hij hem die afwijkingen van de cartesische orthodoxie allerminst euvel duidde.

In de eerste plaats zou Spinoza het niet eens zijn met Descartes' beoordeling van de menselijke wil. Spinoza, zo schrijft hij, "ziet de wil namelijk niet als verschillend van het intellect en nog veel minder begiftigd met een dergelijke vrijheid".¹³¹ In de tweede plaats "dient hier vooral niet onvermeld te blijven dat in dezelfde zin moet worden opgevat, dat wil zeggen, dat slechts volgens de opvatting van Descartes gezegd wordt, wat men op enige plaatsen vindt, namelijk, *dat dit of dat het menselijk bevattingsvermogen te boven gaat*. Want dit moet niet zo begrepen worden als zou onze auteur dergelijke uitspraken volgens zijn eigen overtuiging doen. Hij is namelijk van oordeel dat al die dingen en nog meer andere, nog verhevener en subtieler zaken niet slechts helder en welonderscheiden door ons opgevat maar ook zeer gemakkelijk verklaard kunnen worden, mits het menselijk verstand op een andere weg dan die welke door Descartes is ontsloten en gebaad gevoerd wordt voor het onderzoeken van de waarheid en het leren kennen van de dingen."¹³² Dat deze beloften niet onopgemerkt waren gebleven is hier al gebleken bij de bespreking van de aanval op Ostens van Willem van Blyenbergh.

In 1670 zou met het verschijnen van de *Tractatus theologico-politicus* blijken tot welke voor de traditionele geloofsverantwoording desastreus-

ze gevolgen Spinoza's doorbraak had geleid. Hoe Meyer de *Tractatus* opnam is niet bekend. Bredenburg was geschokt. Zijn meest omvangrijke geschrift is de *Enervatio Tractatus Theologico-politici* uit 1675. Door de groeiende druk op hem van Kuyper werd hij gedwongen, publiekelijk zijn standpunt ten opzichte van Spinoza nader te bepalen. Verder zal nog blijken dat zijn bestrijding van de *Tractatus* zich onder andere van oudere weerleggingen van dat werk onderscheidt, door de nauwelijks verholten fascinatie voor Spinoza, die er uit spreekt. Even zo goed kan er geen enkele twijfel bestaan over de oprechtheid van zijn verontwaardiging. In de *Enervatio* verwijst Bredenburg uitdrukkelijk naar Spinoza's debuut.¹³³ De strekking van de *Tractatus* zal ik kort schetsen in het volgende hoofdstuk. Het lijkt hier op zijn plaats, na te gaan hoe Spinoza reeds in de *Principia* de grondslagen voorbereidt, die de *Tractatus* tot zo'n gevaarlijk boek maakten. Ze betreffen precies de verschillen van inzicht tussen Spinoza en Descartes, die Meyer reeds had geconstateerd. Met name in het aanhangsel van de *Principia*, de *Cogitata Metaphysica* vinden we vroege sporen van twee voor Spinoza fundamentele doctrines, zowel zijn naturalisme als zijn determinisme.

Hier lezen we al "dat de gehele genatuurde natuur niets dan één enkel zijnde is, waaruit volgt dat de mens een deel is van de natuur dat met de andere delen moet samenhangen".¹³⁴ Spinoza relateert hier al de unieke positie van de mens in de schepping en de realiteit van het bovennatuurlijke bovendien. God werkt niet tegen de natuur. En hij werkt "boven" de natuur slechts in die zin "dat God ook vele wetten heeft volgens welke hij werkt, die hij niet aan het menselijk verstand heeft meegedeeld en die, als ze aan het menselijk verstand zouden zijn meegedeeld even natuurlijk zouden zijn als de rest".¹³⁵ Beslissend is in deze passage, dat Spinoza ermee volstaat een feit te signaleren, namelijk dat wij sommige verschijnselen nu eenmaal niet begrijpen. Dat hij de wetten volgens dewelke zogenaamd bovennatuurlijke fenomenen zich zouden gedragen niet voor principieel onkenbaar hield, blijkt uit zijn behandeling van wat de scholastiek de "buitengewone" macht Gods noemde, dat wil zeggen, de macht die wonderen oplevert: "aan deze macht zou niet ten onrechte zeer getwijfeld kunnen worden, daar het een groter wonder lijkt als God de wereld altijd in een en dezelfde vaste en onveranderlijke orde zou besturen, dan indien hij de wetten die hijzelf in de natuur op de allerbeste wijze en vanuit louter vrijheid heeft bekrachtigd - hetgeen door niemand die niet stekeblind is ontkend kan worden - terwille van de dwaasheid der mensen op zou heffen".¹³⁶

Het determinisme van Spinoza kondigt zich aan in wat een enkele verspreide opmerking lijkt: "als de mensen de hele orde van de natuur zouden begrijpen, zouden ze alles even noodzakelijk vinden als al datgene wat in de wiskunde wordt behandeld".¹³⁷ Zijn analyse van het mogelijke en het toevallige geeft echter aan dat dit niet een geïsoleerd tussenvoegsel is. Hij "vooronderstelt" dat het slechts aanduidingen zijn van "een tekort van onze kennis met betrekking tot het bestaan van het ding".¹³⁸ Bovendien geeft de vertaling van Pieter Balling uit 1664, in een in de Latijnse tekst ontbrekende passage, dat "indien wy d'ordre der oorzaken, zoodaanich alsze van God gevestigd is, verstonden, wy zoude bevinden dat de driehoek, op zulk een tijt wezendlijk zijn moeste, met de zelve nootzaakelijkheid, als wy nu bevinden, wanneer wy op des zelfs natuur letten, dat zijn driehoeken gelijk zijn met twee rechte".¹³⁹

In het voorgaande is een poging gewaagd Bredenburgs eerste schreden op het gebied van de filosofie stap voor stap te reconstrueren. Daarbij is veel plaats ingeruimd voor de feitelijke ontwikkelingen rond het Rotterdams college en de intellectuele stromingen die hun sporen hebben achtergelaten in zijn werk. In de eerste plaats zijn namelijk zowel de stijl van zijn werk als de status van sommige van zijn geschriften tamelijk obscuur. In de tweede plaats zijn al zijn geschriften reacties. Zij vinden hun oorsprong hetzij in feitelijke omstandigheden rond het college, hetzij in recente publikaties van anderen. Omdat Bredenburg zo karig is met zijn verwijzingen moet een studie als deze grotendeels hypothetisch blijven. Veel is waarschijnlijk, vrijwel niets is zeker. Voorzichtig kunnen we de tot hier bereikte resultaten als volgt samenvatten: de combinatie van zijn radicaal "cartesianisme" en zijn particuliere opvattingen omtrent de grondslagen van het collegiantisme maakte het schriftbeginsel voor hem op zijn minst een twijfelachtig uitgangspunt. Voor de geloofsverantwoording in het bijzonder zou heel het gewicht op de natuurlijke theologie moeten liggen. Het grootste probleem van de natuurlijke theologie is de vrijheid van de mens. Descartes had die vrijheid tot een van de mysteries verklaard in de verhouding tussen God en de mens. Spinoza, die had bewezen beter dan wie ook in staat te zijn het deductieve kennisideaal te realiseren - en Bredenburg zag juist in dat aspect van het cartesianisme zijn superioriteit gelegen - leek al vroeg een antwoord te hebben op wat voor Descartes een mysterie was gebleven. Tot ontzetting van vrijwel het volle-

dig filosofisch en theologisch geïnteresseerd lezerspubliek binnen de Republiek - en ver daarbuiten - bleek met het verschijnen van de *Tractatus* dat dat antwoord desastreuze consequenties had voor de traditionele geloofsverantwoording. Bredenburg zag het nu als zijn opdracht; de menselijke vrijheid te duiden met behulp van het cartesians criterium van helder- en welonderscheidenheid, zonder in de val te trappen van Spinoza's naturalistisch determinisme. Voordat hij een expliciete weerlegging van de *Tractatus* gaf, leverde hij een alternatief. Dat alternatief bestaat uit een onderzoek naar de verhouding tussen God en de mens. Die verhouding vindt hij in het natuurrecht.

2.3. Bredenburg en het natuurrecht: 1672

De natuurrechtstheorie waarvan Bredenburg in de *Verhandeling* de hoofdlijnen schetst, moest in elk geval een antwoord leveren op de vraag hoe Gods almacht met de menselijke vrijheid is te rijmen. Deze theorie moest de filosofische waarheid aan het licht brengen, die van de Openbaring overblijft, nadat ze is onderworpen aan het twijfelexperiment van Meyer en d'Huisseau. Die waarheid zou de grondslag moeten vormen van het geloof. En die grondslag zou door de rede moeten kunnen worden gelegd. Het is niet helemaal duidelijk of Bredenburg in 1672 al zo verging, te concluderen dat de Openbaring eigenlijk overbodig is, zoals veel achttiende eeuwse deïsten van oordeel waren. Op p. 8 van zijn *Verhandeling* beweert hij namelijk dat zij ons wel degelijk "nader en klaarder" inlicht over wat de rede ons kan leren.¹⁴⁰ Wat hij zich hierbij voorstelde is echter niet meer te achterhalen, omdat de door Kuyper uitgegeven tekst van de *Verhandeling* niet volledig is. Merkwaardig genoeg is hieraan in de bestaande commentaren voorbijgegaan. In de op één na laatste zin van de *Verhandeling* stuit Bredenburg op Jezus. Bredenburg schrijft: "want uyt de rede kan men niet afleyden, dat, het gene men ter eeren Christi doet; dat men dat met eenen ter eeren Gods doet". De laatste zin van de *Verhandeling* geeft te kennen dat hij nu overgaat tot de behandeling van de openbaringen, "om te sien van wat natuur en inhoud dat deselve zijn".¹⁴¹ Hoe hij dacht dit te doen, weten wij niet. Het is zelfs onduidelijk of hij het ook gedaan heeft.

Voordat hij zijn eigen natuurrechtstheorie ontvouwt, levert hij kritiek op het werk van Hugo de Groot (1583-1645) en dat van Thomas Hobbes (1588-1679). Bij hen kan hij de grondslag van het natuurrecht

niet vinden. De Groot heeft verzuimd aan te tonen dat "t welk met de natuur van een Societeyt overeen komt, ook overeen komt met de rede"¹⁴², zodat "zijn groote gebouw van Oorlogen ongefondeert, en sonder eenig fundament is".¹⁴³ Bovendien verschilt hij met De Groot van mening over de principes van de menselijke natuur: "Dat de eerste beginselen der natuur strekken tot des menschen conservatie, dat en ontken ik niet; maar ik ontken, dat des menschen conservatie bestaat in de behoudinge deses levens, en der leden van het lighaam."¹⁴⁴ Waar het zelfbehoud van de mens dan wel in bestaat, zal Bredenburg aantonen nadat hij heeft afgerekend met Hobbes.

De Groot verwijt hij zonder fundament te bouwen, Hobbes werpt hij voor de voeten op de verkeerde grondslag te bouwen. Volgens *De Cive* "is het eerste fundament van het natuurlijk regt, dat een ieder zijn leven, en zijn leden beschermt, zoo lang als hy kan" want "een yegelijk word sterk gedreven tot de begeerte van het geene, dat hem goed, en tot de ontwijkinge van 't gene, dat hem quaad is".¹⁴⁵ Deze stelling verwerpt hij om twee redenen als grondslag voor een theorie over de verhouding tussen God en de mens. In de eerste plaats om dezelfde reden, waarom hij De Groots bepaling van de menselijke natuur van de hand wijst: het streven naar zelfbehoud is niet primair gericht op het behoud van het lichaam. In de tweede plaats vreest hij de gevolgtrekkingen van Hobbes' principe. Het verwoest het verschuldigd "respect" jegens God en de medemens¹⁴⁶ en maakt angst het eerste beginsel van de moraal. Deze consequenties houdt hij niet alleen voor letterlijk goddeloos, voorzover ze de relatie tussen God en de mens beschrijven zonder dat God hierin ook maar enige rol van betekenis speelt, ze zijn ook in strijd met de gevolgtrekkingen die Hobbes zelf maakt. Hobbes' uitgangspunt deugt niet en uit ondeugdelijke uitgangspunten kunnen uitsluitend tegenstrijdige conclusies worden getrokken. Hobbes stelt het voor alsof het ontstaan van samenlevingen het onvermijdelijk gevolg is van de natuurlijke situatie, waarin angst heerst tussen mensen die gedreven worden door hun drang tot lijfsbehoud. Dat lijfsbehoud wordt voortdurend bedreigd door de verschillen in sterkte tussen mensen. Bredenburg brengt hier tegenin dat het logisch gevolg van Hobbes' uitgangspunt niet het sluiten van vrede is, maar het uitbreken van oorlog. Alleen de zwakke zal naar vrede streven. Als er natuurlijke krachtsverschillen zijn en als angst het lijfsbehoud te verliezen de eerste drijfveer van menselijk handelen is, wordt oorlog de heilige plicht van de sterke. Dan is alles geoorloofd.¹⁴⁷

Waar Bredenburg zich opmaakt zijn alternatief voor de Groot, Hobbes en zoals ik eerder gesuggereerd heb, Spinoza te formuleren, is hij weer even de filosoof uit Kuypers *Den Philosophierenden Boer*, die "*principia*" zoekt: "Opdatwe nu onze *demonstratie* fundamenteel instellen, en na behooren vervolgen mogen, zoo is noodig, dat we eerst onderzoeken, hoe datwe die instellen moeten, of waar van datwe eerst moeten beginnen, want in gevalle dat het rechte *principium* van ons niet tot een fundament van alles gelegd en word, zoo zoude het konnen gebeuren, dat, iemand het onse wegnemende, ons gebouw noodzakelijk zoude moeten ter neder storten."¹⁴⁸ Behalve dat er een eerste principe moet worden gevonden, moeten we er zeker van zijn dat het het juiste eerste principe is.

Een natuurrechtstheorie moet de relatie tussen God en de mens beschrijven. Dus, zo redeneert Bredenburg, of God is het eerste beginsel, of de mens. God kan het niet zijn omdat het bestaan van God als zodanig ons niet in staat stelt het bestaan van de mens af te leiden. Hoewel God "de oorszaak van alles" is¹⁴⁹, moet het principe van het natuurrecht de mens zijn. Uit het bestaan van de mens volgt namelijk wel dat van God. Het geschapen bestaan van de mens is ontologisch net zozeer een afgeleide van het scheppend bestaan van de ongeschapen God als het het epistemologisch beschouwd uit niets afleidbare eerste beginsel is. In deze relatie geldt het *tertium non datur*. Buiten God en de mens is er geen derde pool: "want de mensch heeft *indisputabel* veel minder relatie met de schepselen, als met den Schepper".¹⁵⁰ Hoe kan de mens als fundament van het natuurrecht dienen? In elk geval niet door uit te gaan van het een of ander wezen van de mens, hetzij zijn redelijkheid, hetzij zijn streven naar lijfsbehoud. Het voorbeeld van Hobbes laat zien dat het laatste niet werkt. Het eerste werkt niet "want men kan niet weten wat billik of onbillik, of waarom een faict billik of onbillik moet geagt werden, of men moet alvorens van de billikheid of onbillikheid, een fundament uytgevonden of geleydt hebben; veel minder zoude men ook konnen weten, dat men aan zoo een *geïmagineerde* billikheid of redelijkheid gebonden waar".¹⁵¹ Zo ziet hij zich gedwongen, zijn uitgangspunt te nemen "van de mensch zelfs, dat is van de mensch, hy is zoo als hy is".¹⁵² In de reflectie over de relatie tussen God en de mens dient zich geen enkele essentie aan, vanwaaruit de deductie een aanvang kan nemen. Het enige zelf niet afleidbare eerste beginsel is "de mensch zelf, of het zijn des menschen".¹⁵³

Wat nu volgt is een puntsgewijze deductie, waarin Kolakowski "des compléments extrêmement embrouillés et embarrassés" ontdekt en "nauvités criantes".¹⁵⁴ Maar zoals gezegd, behandelt Kolakowski deze afleiding als een godsbewijs, waar Bredenburg zelf nadrukkelijk beweert geen godsbewijs meer te hoeven leveren, maar nog slechts wil begrijpen hoe God en mens zich tot elkaar verhouden.¹⁵⁵ Bredenburgs eerste gevolgtrekking luidt dat we, als we inderdaad ons uitgangspunt moeten kiezen in het zijn van de mens, tot geen andere conclusie kunnen komen dan dat "de mensch niet waardigers is als te zijn, of te *existeren*, als te blijven buyten vernietiging".¹⁵⁶ Kolakowski meent dat Bredenburg zich hier Spinoza's leer van de *conatus* zou hebben eigen gemaakt, die luidt dat alles wat bestaat naar zelfbehoud streeft.¹⁵⁷ Bredenburg legt daarbij sterk de nadruk op de almacht van de scheppende God, die de menselijke natuur "*geconditioneert*" heeft, zich zelf in stand te houden.¹⁵⁸ Bij herhaling rept hij van de "*noodsakelijke drift*" die de mens voortstuwt.¹⁵⁹ Zij is er het "*fondament*" van "dat de mensch regt heeft, tot al het gene dat, volgens het oordeel sijnes verstands, tot sijne behoudenis behoort". In dat recht, dat een natuurrecht is, vindt de mens zijn vrijheid, die er in bestaat, "alle sijne natuurlijke Faculteyten of vermogens te gebruyken tot sijne behoudenis".¹⁶⁰

Als Bredenburg inderdaad met zijn *Verhandeling* behalve een debat met Kuyper ook een polemiek met Spinoza voert, moet hij nu ingrijpen. Onmiddellijk verschijnen dan ook drie beslist antispinozistische theses. Om te beginnen voert hij nu het onderscheid in tussen lichaam en ziel, dat hij eerder al tegen Hobbes had ingebracht. Zijn volgende afleiding namelijk betreft de vraag waar de "behoudenis" uit bestaat. Omdat de mens deels van stoffelijke, deels van geestelijke oorsprong is, bestaat het behoud van de mens uit "tweederley leven, volgens de tweederley eysch van zyne nature". De stoffelijke mens streeft noodzakelijkerwijs naar "bezittinge van dit tydelijke leven", de geestelijke mens verlangt even noodzakelijk "de bezittinge, van een eeuwig, volmaakt, geestelijk leven".¹⁶¹

Omdat de mens niet de oorzaak van zijn geestelijke goederen kan zijn, moet hij zich tot zijn Schepper wenden om die goederen te verkrijgen. Zo bereidt Bredenburg het tweede antispinozistisch moment in zijn natuurrechtsleer voor. Want doordat hij eerder heeft vastgesteld dat de mens recht heeft op alles wat in zijn macht ligt - die macht is het noodzakelijk gevolg van zijn status als een naar zelfbehoud strevend wezen - kan hij nu de conclusie trekken dat God, als auteur van

die status, het aan de mens verschuldigd is hem van de middelen te voorzien, die dienen tot zijn behoud. Hoe dubbelzinnig juist deze stap is, zal blijken aan het slot van deze paragraaf.

Minder ambivalent is Bredenburgs derde punt van kritiek op Spinoza, waarin hij vasthoudt aan de uitzonderlijke positie van de mens in de schepping en die positie combineert met het vertrouwen in de goddelijke voorzienigheid: "Dat God ook gewillig is en genegen is, sijne schuldigheid te voldoen; daar aan en sullen we niet twyffelen, soo wanneer datmen aanmerkt, dat het Scheppen van een mensch, en hem van soo een treffelijke conditie te maken, soo dat hy alle andere aardsche Schepse-len verre overtreft, een werk zoude moeten geagt werden, niet overeenkomende met zijne wijsheid; maar een werk zonder eynde en oogmerk; en by gevolg bespottelijk: want dan zoude den mensch niet alleen moeten vervallen; maar ook zijnen treffelijken geest zoude dan dienen om hem te pynigen en te plagen, als konnende niet onderhouden worden, volgens zijne natuure."¹⁶²

Voordat Bredenburg nu de moraal afleidt, die zijn antwoord bevat op het probleem van de vrijheid, formuleert hij de tweede "Wet der Natuur-e": de noodzaak "enkel en alleen de *dictamina* des geestes of verstands te volgen".¹⁶³ Zijn moraal is gebaseerd op het vertrouwen van de mens op God. De mens weet dat God bij hem in het krijt staat. Dat vertrouwen is wederzijds, omdat de mens op zijn beurt verplicht is om zich van de hem toevertrouwde vermogens te bedienen, in een wereld die hij als het ware in bruikleen heeft van de eigenaar, die Zijn rechten ontleent aan het feit dat Hij de wereld geschapen heeft: "Gevolgelyk, zoo is het de schuldige plicht des menschen, volgens een gezonde leydinge des Geestes, de aarde voor zoo verre te bebouwen, te beplanten, te bezaaijen en wat dies meer is; mitsgaders ook spijs, na de gelegentheyd van de tijd te versamelen, te prepareren, &c. tot alle welke God hem door de Scheppinge, bequame Instrumenten heeft gegeven; en gevolgelyk zijn bekommelingen en zorgen tot zoo verre uyt te strekken; dewijl zulx alles niet onder de Goddelijke *directie* gebleven, maar onder de zyne gesteld is."¹⁶⁴

Bredenburg is er echter niet zozeer op uit, aan te geven waartoe de mens gerechtigd is, als te laten zien waarop hij geen rechten kan laten gelden. Het recht op zelfbehoud blijkt zo de plicht te impliceren, zich van alles te onthouden wat niet bijdraagt tot dat zelfbehoud. Hij waarschuwt voor de rampzalige gevolgen van een "lekker overdadig en pragtig leven"¹⁶⁵, dat slechts getuigt van "*disrespect* aan God", waarna hij

zich concentreert op de noodzakelijke consequenties van het verplichte vertrouwen op God. *"Het vertrouwen werkt dan in den mensch noodzakelijk en onmiddellijk, een dankbaarheid, een liefde, en een reverentie tot God."*¹⁶⁶ Centraal staat de liefde. Zij is een "beweginge der Ziele, om met God te vereenigen" en die "samenvoeginge (..) moet noodzakelijk bestaan".¹⁶⁷ Zij is net zo noodzakelijk als het streven naar zelfbehoud, waarvan zij het gevolg is: "ja het is zoo noodzakelijk, met de leydinge des geestes overeenkomende, datmen dat voorwerp bemind, als datmen sijne behoudenis welk bestaan zal in genietinge van dingen, die van dat voorwerps natuur afhangen, bemind en lief heeft".¹⁶⁸

De politieke consequenties van Bredenburgs deductie leiden hem de weg naar het doopsgezind pacifisme. Als wij de wet der liefde moeten volgen en als lijdzaamheid de daaruit voortvloeiende plicht is, moeten we in een eventueel gewelddadig conflict onze eigen dood verkiezen boven die van onze mogelijke opponenten.¹⁶⁹ Mocht de overheid niet de door hem eerder verdedigde tolerantie in praktijk brengen, dan mag dat volgens Bredenburg geen excuus vormen om de liefdeswet ontrouw te worden. Als God de enige rechter is, kan er van compromissen hier op aarde geen sprake zijn: "Zo wanneer men ook geperst, of gedrongen zoude worden, om God te verzaken, of om zijne waarheid niet te belyden, zo moet men al mede liever alles lyden tot de dood toe, eer datmen iets daar in ten reguarde van andere menschen zoude mogen doen."¹⁷⁰

Andrew Fix spreekt van platoonse tendenzen in de *Verhandeling*.¹⁷¹ Met name waar Bredenburg zinspeelt op het motief van de "ladder der natuur", door de liefde te beschrijven als een intellectueel "opklimmen" van de ziel naar objecten van steeds grotere volmaaktheid¹⁷² lijkt die constatering juist. Het was vermoedelijk de oprichter van het Amsterdamse college, Adam Boreel, die latere collegianten de weg wees, hoe de liefdevolle vereniging met God gerealiseerd kon worden. De *Concatenatio aurea Christiana* verscheen weliswaar postuum, pas in 1678, maar Boreels ideeën moeten toen reeds lang zowel in Amsterdam als in Rotterdam bekend zijn geweest.¹⁷³ Boreel beschouwde de "unio constans, atque perseverans cum Deo" waarnaar een christen moet streven als de zevende en laatste stap in een proces dat begint met de "admiratio Dei" en leidt via de "maxima Charitas erga Deum", "conatus ad imitandum Deum in suis attributis", "vera intrinseca similitudo cum Deo", "vera extrinseca similitudo cum Deo" en de "familiaris conversatio cum Deo, mutuis colloquiis, mutuaque praxi intrinseci amoris, spe, et fiducia in Deum, gratiarum actione, atque laude".¹⁷⁴ Boreel was een mysticus. Zijn Con-

catenatio telt echter slechts vijf pagina's en is zo algemeen van strekking dat de erin verwoorde gedachten ruimte boden voor zeer uiteenlopende interpretaties.

Als we Bredenburgs opmerkingen uit 1672 over de liefdevolle vereniging met God tegen de achtergrond van zijn collegiantisme plaatsen, moet Galenus Abrahamsz de schakel zijn geweest die Boreels mysticisme verbond met Bredenburgs natuurrechtstheorie. Galenus leerde dat het de christelijke liefde is, die zowel voor de weg tot vereniging met God als voor de vereniging zelf van doorslaggevend belang moet worden geacht. Hij vatte zijn ideeën hierover samen in de *Korte Verhandeling van de redelyk-bevindelyke godsdienst*. Ook dit geschrift kwam pas uit na de dood van de auteur. In het voorwoord van *Eenige Nagelaten Schriften* van Dr. Galenus Abrahamsz. uit 1707 lezen we echter dat deze verhandeling "van veelen reeds met groote agtinge gelezen, en daarom dikwils uitgeschreven" was.¹⁷⁵ Wanneer Galenus zijn *Korte Verhandeling* schreef is niet bekend, maar Bredenburg moet uitstekend op de hoogte zijn geweest van Galenus' gedachtenwereld. Galenus was al jaren actief geweest als predikant toen Bredenburg de *Verhandeling* schreef. Dat Bredenburg hem hoog achtte, blijkt hieruit dat hij in 1676 zijn *Wiskunstige Demonstratie* om geen andere reden aan het papier toevertrouwde, dan dat Galenus, die hij "een man van oordeel en verstand" noemde, "midsgaders van Godvruchtigheid en eere"¹⁷⁶ hem gevraagd had dat te doen. Het voorwoord van de *Nagelaten Schriften* meldt van Galenus' *Korte Verhandeling* verder "dat dit werkje, als het uittreksel en 't wezenlyke is van 't gene in alle zyne werken, en Predikationen uitvoerighlyker wierd of word gevonden". Het geeft tevens aan dat reeds Galenus' tijdgenoten zagen hoe hij de brug sloeg tussen Boreel en een meer rationalistische generatie: "Hier heeft hy eene gelukkige vereeniging gemaakt, tusschen 't verstandelyk gebruik der menschelyke rede en het gene men de leer der *Mystiken* noemt."

Galenus' *Korte Verhandeling* bestaat uit negenenvijftig korte artikelen waarvan reeds het tweede de johanneïsche toon zet, die heel het werk bepaalt: "God is Liefde. Liefde is in haar aart uitvloeyend, en mededeelzaam; des zoekt God Almagtig slegts vaten, waar in hy, door zyn liefden-aart bewogen, zyne ryke gaven onverhindert kan uitstorten; agtende, dat *Hem* (gezegend!) wel geschied, als zyn redelyke schepselen, de menschen, zig zoo aanstellen, dat hy, behoudens zyne wysheid, en rechtvaardigheid, haar weldoen mag."¹⁷⁷ De zelfverzaking die Galenus voorschrijft en die moet resulteren in lijdzaamheid ten overstaan van

God werd door Bredenburg volledig onderschreven. Niettemin zijn de verschillen tussen de *Korte Verhandeling* van de eerste en de *Verhandeling* van de laatste groot. Ook wie "redelyk-bevindelyk" godsdienstig wil zijn, zo meent Galenus, moet door de "bevindelyke" of "overnatuurlyke genade" bestraald worden en dat is een "bewerking" die "onmiddelyk van God Almagtig in den mensch geschied, zonder dat de natuurlyke werkingen daar eenige gemeenschap mee hebben; of zulks door toedoen des menschen zelf word veroorzaakt".¹⁷⁸

Uit Galenus' vroege geschriften, uit de Lammerenkrijgh, weten we hoe somber hij aanvankelijk gestemd was over de bestaande kerken en het geestelijk leven van zijn tijd. Juist omdat het volgens hem ontbrak aan mensen met aantoonbare geestelijke gaven, zou de kerk van Christus slechts een *ad interim* karakter kunnen dragen. Dat pessimisme lijkt nu verdwenen. Galenus beschrijft de bovennatuurlijke verlichting van het verstand, waardoor de Bijbel "op een gantsch andere wijze" gelezen kan worden, niet langer als een fenomeen dat zich wellicht in de verre toekomst weer zal voordoen, maar als een bekend en herkenbaar verschijnsel.¹⁷⁹ Hoewel hij nu beweert dat wie zich op de genade voorbereidt "als een kragtige geestelyke zeil-steen (= magneet, L.v.B.) de Goddelijke genade tot zig"¹⁸⁰ trekt en hoewel Bredenburg zich van precies dezelfde beeldspraak bedient in zijn beschrijving van de werking der liefde¹⁸¹, is er een fundamenteel verschil tussen Galenus' visie op de verhouding tussen God en mens en die van Bredenburg. Blijft er in de theologie van de eerste ruimte voor het persoonlijk en ondoorgrondelijk wilsbesluit van God, Bredenburgs God is gebonden aan Zijn eigen besluiten, zoals Hij die bij de schepping heeft genomen. Enerzijds beschrijft Bredenburg de liefde van God voor de mens als een zich noodzakelijk voltrekkend proces, anderzijds legt hij grote nadruk op Gods plicht Zijn eigen werk lief te hebben, als pendant van de verplichte liefde van de mens voor zijn Schepper.

Beide verschillen tussen Galenus en Bredenburg wijzen vooruit naar wat na 1672 Bredenburgs allesoverheersende zorg zal blijken, zijn verhouding tot wat in de vorige paragraaf kort is aangeduid als Spinoza's naturalistisch determinisme. Uit zijn *Enervatio* zal blijken dat hij, althans in 1674, meer van Spinoza's denkbeelden wist dan mogelijk is op grond van wat op dat moment van diens geschriften in druk verschenen was, de *Tractatus* en de *Principia*. Of Bredenburg toen de *Korte Verhandeling* of de *Ethica* reeds tot zijn beschikking had, lijkt mij niet goed uit te maken. Als hij echter een van deze geschriften in 1674 kende,

kan hij ze ook in 1672 al hebben gekend. Nogmaals, om welk werk het hier precies gaat en wanneer Bredenburg er mee in aanraking kwam, is een onderwerp van speculatie, temeer daar de *Korte Verhandeling* pas in de negentiende eeuw is uitgegeven. Daarom is het hier nu volgende niet bedoeld als een bijdrage tot de geschiedschrijving van Spinoza's invloed, maar als niet meer dan een vergelijking, die licht kan werpen op de ontwikkeling van Bredenburgs eigen ideeën. Spinoza's *Korte Verhandeling* leent zich bij uitstek tot zo'n vergelijking door de thematische verwantschap met de *Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods*. De titel van dit werk van Spinoza, uit het begin van de jaren zestig van de zeventiende eeuw, spreekt voor zich: *Van God, de Mensch en deszelfs Welstand*.¹⁸²

Het eerste deel van Spinoza's *Korte Verhandeling* behandelt "God en't geen aan hem aanhorig is".¹⁸³ Het onthult dat God drie eigenschappen heeft. Hij is "oorzaak van alles"¹⁸⁴, Hem komt een onvoorwaardelijke "Voorzienigheid"¹⁸⁵ toe en Hij heerst door middel van de "Praedestinatie".¹⁸⁶ We vinden in de *Korte Verhandeling*, in de woorden van Klever, "the simple affirmation of a complete and fullfledged radical determinism".¹⁸⁷ Alles wat is heeft een oorzaak en is in God¹⁸⁸, die de "inblijvende" oorzaak van Zichzelf is. Beschouwd als oorzaak is God *natura naturans*.¹⁸⁹ *Natura naturata* is God voorzover Hij een gevolg is van Zichzelf.¹⁹⁰ Niets had anders kunnen zijn dan het is¹⁹¹; "alle dingen hebben haar noodzaakelijke oorzaaken, en moeten zodanig als zij geschieden, noodzakelijk geschieden".¹⁹² Vindt God Zijn vrijheid hierin dat Hij van niets anders afhangt, tegelijkertijd de enige eerste oorzaak van alle andere oorzaken¹⁹³ en Zijn eigen oorzaak¹⁹⁴ is, de menselijke vrijheid bestaat volgens de *Korte Verhandeling* uit "een vaste wezentlijkheid, de welke ons verstand door de onmiddellijke vereeniging met God verkrijgt".¹⁹⁵

Spinoza neemt alle mogelijke twijfel weg over het eventueel resultaat van wat Galenus een juiste "voorbereiding" noemt. Ook voor Spinoza "is de volmaaktste mensch, de welke met God (die het aldervolmaaktste wezen is) vereenigt, en hem zo geniet".¹⁹⁶ Die mens verkeert in een staat van "Liefde, die niets anders is, als een zaak te genieten en daar mede vereenigt te worden".¹⁹⁷ Die liefde ontstaat "uijt het begrip en kennisse die wij van een zaake hebben".¹⁹⁸ God is "een wezen van de welke alles, ofte oneijndelijke eigenschappen gezeijd worden, van welke eigenschappen een ijder des zelfs in zijn geslagte oneijndelijk volmaakt is".¹⁹⁹ Hoe volmaakter het object van de liefde, des te vol-

maakter de liefde daartoe.²⁰⁰ De liefde tot God is de meest volmaakte. Alle kennis is kennis van oorzaken.²⁰¹ God is de eerste oorzaak, in alles wat wij kennen, kennen wij God: "die zijn verstand wel gebruikt, moet noodzakelijk God 't eerste kennen".²⁰² Als wij God kennen, hoe onvolledig die kennis ook zijn mag, dan kunnen wij niet anders dan God liefhebben²⁰³: "om met een woort te seggen, het zal ons onmogelijk zijn, dat, als wij ons verstand wel gebruiken, wij soudén kunnen nalaten God te beminnen".²⁰⁴ Niets, ook niet de liefde tot God kan als het resultaat van een vrij wilsbesluit worden beschouwd.

Bredenburg komt hier gevaarlijk dicht bij, waar hij op zijn manier de onvermijdelijkheid van de liefde tot God benadrukt, die ook nog eens het gevolg is van het streven naar zelfbehoud, zij het dat dat zelfbehoud voor hem nog een exclusief spirituele kwestie is. Hij neemt hier niet alleen afscheid van Galenus, maar ook van Descartes, die nog had beweerd dat Turken de genade moesten willen aanvaarden om zalig te kunnen worden. Descartes' aarzeling, zich inhoudelijke oordelen aan te matigen over de theologie was voor Bredenburg ook niet langer mogelijk, toen Spinoza, de eens zo veelbelovende representant van het Nederlands cartesianisme, met zijn *Tractatus theologico-politicus* een aanval leek te doen op de grondslagen van het christelijk geloof. Bredenburg probeerde vast te houden aan de apologetische mogelijkheden van het cartesianisme met behulp van het essentieel onderscheid tussen lichaam en ziel en de wederzijdse plichtsbetrachting die zou bestaan tussen God en de mens, waarin de mens als de kroon op en het doel van de schepping beschouwd kan blijven worden.

Bredenburgs alternatief moet echter beslist als een mislukking worden beoordeeld. In de liefde zocht hij de oplossing van het probleem van de verhouding tussen de almachtige God en de menselijke vrijheid. Wat de oplossing had moeten leveren, werd een onderdeel van het probleem. Wat de menselijke vrijheid had moeten redden, bleek Gods vrijheid te bedreigen, Zich te openbaren. Want in Bredenburgs optiek is het niet alleen zo dat God de mens even noodzakelijk lief moet hebben, als de mens God, bovendien dringt zich de vraag op, waartoe God na de schepping in staat kan worden geacht. Dat de waarheid van het christelijk geloof geen enkele steun ondervindt van de wonderen, lijkt meer te behelzen dan Bredenburg wellicht bereid was toe te geven. Het heeft er alle schijn van dat hij God niet in staat acht, wonderen te verrichten. Hij beweert althans "dat God zelfs niet vermogens is (..) iets te ge-

bieden contrarie dese natuurlijke Wetten".²⁰⁵ In zijn ijver de waarheid van het christelijk geloof te rechtvaardigen ten opzichte van Kuypers socinianisme en vermoedelijk reeds tegen Spinoza's naturalisme, was hij bij een standpunt uitgekomen, dat zich wellicht nog het best laat omschrijven als vroeg deïstisch.²⁰⁶ Niet alleen zou hij er na het voltooiën van de *Enervatio* onvoldoende steun in vinden, toen hij alsnog door het spinozisme verleid dreigde te worden. Het sloot evenmin aan bij zijn religieuze beleving, die meer zou blijken te eisen dan een voorstelling van God als een wetgever in ruste. God zou tenminste ook als (sprekende!) rechter moeten kunnen worden begrepen. Kuyper had inmiddels alle reden, de gangen van zijn tegenstander met argwaan te volgen. Twee jaar voordat Bredenburg zijn gedachten had geprobeerd te ordenen had Spinoza een vernietigende aanval gedaan op elk mogelijk beroep op het bovennatuurlijke. Kuyper rook lont. Het werd tijd dat Bredenburg voor eens en altijd duidelijk maakte, hoe hij als "cartesiaan" de bom dacht te demonteren, die de auteur van de *Principia* gelegd had met de *Tractatus*.

Noten

1. Knuttel 12261:2, p. 26.
2. Knuttel 12546:2, ongepagineerd.
3. Vgl. het ongepagineerde voorwoord van Frans Kuyper bij Van der Wulp 6029.
4. Johannes Bredenburg, *Enervatio Tractatus Theologico-Politici; Una cum Demonstratione, Geometrico ordine disposita, Naturam Non Esse Deum: Cujus Effati contrario praedictus Tractatus unice innititur*. Rotterdam, 1675.
5. Knuttel 12260:2.
6. Vgl. [Van Nijmegen] op.cit., p. 133.
7. In de oudere hier gehanteerde studies van Hylkema, Van Slee en Kühler wordt Kuyper uiteraard ook besproken. Van meer recente datum zijn de volgende studies: F.J. van der Mark (ed.), *Frans Kuyper, De Filosoferende Boer*. Doctoraalscriptie Faculteit der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam (ongepubliceerd); Michael John Petry, "Kuyper's analysis of Spinoza's axiomatic method", in: Konrad Cramer/Wilhelm G. Jacobs/Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*. Wolfenbüttel 1981, p. 1-18; Jerom Vercruysse, "Frans Kuyper (1629-1691) ou les ambiguïtés du christianisme libéral hollandais", in: *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* 3-4 (1974), p. 231-241.
8. Vgl. Vercruysse, "'Bibliotheca fratrum polonorum.' Histoire et bibliographie".
9. Volgens BWPGN V, p. 66 leefde Kuyper nog in 1665 in Amsterdam. Het vroegste bewijsstuk van zijn verhuizing naar Rotterdam is vermoedelijk Gemeentearchief Rotterdam ONA 524/522 en 524: op 24 mei 1671 trad Frans Jacobsz.(?) Cuiper op als getuige voor notaris

- Vitus Mustelius. Vgl. o.a. ONA 529/183 en 952/1126.
10. Stanislaus von Dunin Borkowski, "Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus", in: *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 24 (1911), p. 61-98, p. 92.
 11. Jeroom Vercruysse kwam in zijn uitzonderlijk goed gedocumenteerde artikel dat ik onder noot 7 vermeld, tot de conclusie dat Kuyper niet zozeer "socinien" als wel "socinianisant" was (p. 235). Ik geloof niet dat zijn conclusie mijn betoog aantast. Vgl. noot 13; Maria Emanuela Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*. Milaan 1988, p. 191-205.
 12. Knuttel 11474.
 13. Knuttel 11474, p. 48-49.
 14. Idem, p. 3.
 15. Idem, p. 7.
 16. Idem, p. 15. De titel van de in 1667 te Amsterdam verschenen Nederlandse vertaling van Lodewijk Meyers *Philosophia S. Scripturae Interpres* luidt als volgt: *De Philosophie d'Uytlegghster der H. Schrifture, Een wonderspreuckigh Tractaet*, etc.
 17. Knuttel 11252.
 18. Van der Wulp 6029, voorwoord, ongepagineerd.
 19. Knuttel 11474, p. 28.
 20. Idem, p. 28-29.
 21. Abraham Lemmerman, *Verdeediging Van de Drie Onfeylbaare Bewijzen ...* Amsterdam, 1685.
 22. Idem, p. 32. Ook in de achttiende eeuwse geschiedenis van de Rijnsburgers die Rues leverde wordt het storten van "ontelbaere heete traenen" benadrukt: op.cit., p. 310.
 23. Idem, p. 30. Een wel heel schaamteloze illustratie van deze karaktertrek leverde Kuyper met een van zijn bijdragen aan de uit 1686 stammende tweede editie van C.S. [= Claas Stapel] (ed.), *Het Lust-Hof Der Zielen, Beplant met verscheiden soorten van Geestelijke Gezangen strekkende tot gezond-maakinge, voedzel, versterkinge en verquikkinge des gemoeds ...* Alkmaar, 1681. In de eerste editie treffen we verschillende klaagzangen van Bredenburg aan over de dood, in 1678, van Johan Hartigveld (p. 717: "Helaas! mijn hert! / Helaas! mijn hert versmelt door overvloed Van heete tranen"). De tweede editie bevatte zelfs een bijdrage van zijn hand op Hartigvelds "Verjaarde Sterfdag" (p. 493-495). Kuyper kon daar kennelijk niet bij achterblijven. Na eerder gezwogen te hebben, zong hij nu: "Al heb ik openbaar zijn sterven niet bekreeten: / Ik voelde meest die smart ..." (p. 496).
 24. Vgl. William I. Hull, *Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam*. Lancaster 1944, m.n. p. 36-41; Johan A. van Reyn, "Benjamin Furly. Engels koopman (en meer!) te Rotterdam, 1636-1714", in: *Rotterdams Jaarboekje* 1985, p. 219-246. Vgl. Knuttel 11475.
 25. Van der Wulp 6029, voorwoord, ongepagineerd.
 26. Knuttel 12261:2, p. 41.
 27. Knuttel 11547.
 28. Knuttel 11476.
 29. Franciscus Cuperus, *Arcana Atheismi Revelata, Philosophice et Paradoxe refutata, Examine Tractatus Theologico-Politici*. Rotterdam, 1676.
 30. Knuttel 11474, p. 42.
 31. Idem, p. 43.
 32. Vgl. Franciscus Ridderus, *Den Beschaemden Christen Overtuijgt door het Leven van Heydenen*. Rotterdam, 1670. Onderrichtinge aen den Leser, ongepagineerd: "De Duyvel selve is als een Aep die veel dingen van de Godts-dienst de Heydenen heeft doen nabotsen ..."

- Ridderus (1620-1683) was een in die dagen uiterst populair calvinistisch predikant in Rotterdam. Vgl. NNBW IV, kol. 1149-1151; Van der Aa XVI, p. 314-318. Het thema van de duivel als *aemulus Dei* komt o.a. reeds voor bij Tertullianus, *Apologia*, XXII-XXIII; *De Spectaculis* II. Het speelt verder een belangrijke rol in het denken van Luther. Vgl. Jeffrey Burton Russell, *Satan. The Early Christian Tradition*. Ithaca-Londen 1981, p. 80-106. en *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*. Ithaca-Londen 1986, p. 34 e.v.
33. Knuttel 11484, p. 10.
 34. Van der Wulp 5755.
 35. Knuttel 11547, p. 176.
 36. Idem, p. 177.
 37. Vgl. Idem, voorreden, ongepagineerd: "3. In de Filosofie (dat is Natuurlijke wetenschappen) neem ik geen grondstellingen, beginse-len of kundigheeden aan, als die van nieuws op beproeft zijnde, zeker en waarachtig te zijn bevonden worden."
 38. Idem.
 39. Idem.
 40. Idem, p. 101.
 41. Zbigniew Ogonowski (ed.), *Andreas Wissowatius, Religio Rationalis. Editio trilinguis*. Wolfenbüttel, 1982. Vgl. voor deze ontwikkeling o.a. Kühler, *Socinianisme*, p. 234 e.v.; Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. München 1966, p. 54-55; Zbigniew Ogonowski, "Der Sozinianismus und die Aufklärung", in: Paul Wrzecionko (ed.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1977, p. 78-156.
 42. Idem, p. 34.
 43. Vgl. Petry, "Kuyper's analysis of Spinoza's axiomatic method".
 44. Vgl. Joachim Stegmann, *Brevis disquistio ... Eleutheropoli* [= Amsterdam] 1633, m.n. p. 32; Julius Domanski/Sbigneus Ogonowski (ed.), *Joachim Stegmann, De iudice et norma controversarium fidei*. Warschau, 1963 (1644).
 45. Knuttel 11547, Voorwoord, ongepagineerd.
 46. Idem, p. 178.
 47. Van der Wulp 6029, Voorwoord, ongepagineerd.
 48. Idem, p. 6.
 49. Idem, p. 1.
 50. Idem, p. 2.
 51. Idem.
 52. Alquié II, p. 430-454; AT IX-1, p. 27-42.
 53. Alquié II, p. 527-530; AT IX-1, p. 86-88; Alquié II, p. 645-652; AT IX-1, p. 162-166.
 54. Van der Wulp 6029, p. 2-3.
 55. Idem, p. 5.
 56. Idem, p. 7. Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei*, X, 12: "Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo profecto minus est quam totus hic mundus, id est caelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus fecit."
 57. Idem, p. 6.
 58. Idem, p. 8.
 59. Idem.
 60. Idem.
 61. Idem, vgl. p. 3, waar de godsbewijzen worden geprezen, die reeds geleverd zijn "t zy van Carthesiaansche, of andere Philosophen, of van God-geleerden".

62. Kolakowski, *op.cit.*, p. 253.
63. Van der Wulp 6029, p. 8.
64. Alquié III, p. 772; AT IX, p. 5.
65. Alquié III, p. 107; AT IX-2, p. 36.
66. Alquié III, p. 145; AT IX-2, p. 62.
67. Alquié II, p. 1095; AT VII, p. 598.
68. Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Parijs 1950, p. 90.
69. De literatuur over dit uitzonderlijke leerstuk is enorm. Ik noem slechts enkele titels: Jean-Marie Beyssade, "Création des vérités éternelles et doute métaphysique", in: *Studia Cartesiana* 2. Amsterdam 1981, p. 86-105; Emile Bréhier, "The creation of the eternal truths in Descartes's system", in: Willis Doney (ed.): *Descartes. A Collection of Critical Essays*. Londen-Melbourne 1968, p. 192-208; E.M. Curley, "Descartes on the creation of the eternal truths", in: *The Philosophical Review* 93 (1984), p. 569-597; Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton 1986, p. 179-192; Georges J.D. Moyal, "Veritas aeterna, Deo volente", in: *Les Études Philosophiques* 4 (1987), p. 463-487; Geneviève Rodis-Lewis, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*. Parijs, 1985; Beatrice K. Rome, "Created truths and causa sui in Descartes", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 1956, p. 66-78. De meest opmerkelijke bijdragen heeft Jean-Luc Marion geleverd. In zijn ogen kan er geen enkele twijfel over bestaan dat wat wij gewend zijn Descartes' "metafysika" te noemen volledig in het teken staat van de "création des vérités éternelles". Hij is van oordeel dat Descartes' "ontdekking" dat God in volstrekte vrijheid de eeuwige waarheden heeft geschapen als het antwoord moet worden gezien op de scholastieke theorie van de *analogia entis* tussen God en de mens. Omdat die theorie een theologische is, moet volgens Marion Descartes' "metafysika" worden opgevat als het onmiddellijk resultaat van een theologische beslissing. Vgl. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Parijs, 1981; "De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz", in: *XVIIe Siècle* 147 (1985), p. 143-164; *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*. Parijs, 1986.
70. Alquié I, p. 266; AT I, p. 150, 6 mei 1630.
71. Alquié I, p. 269; AT I, p. 153, 27 mei 1630.
72. Alquié II, p. 136; AT II, p. 570, 27 augustus 1639.
73. Alquié II, p. 383; AT IX-1, p. 13.
74. Alquié II, p. 938; AT III, p. 580, 13 oktober 1642.
75. Alquié II, p. 1088; AT VII, p. 581.
76. Alquié II, p. 693-704; AT IX-1, p. 191-197. Vgl. J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. Den Haag, 1977.
77. Alquié II, p. 314-315; AT III, p. 295-296, 28 januari 1641. Vgl. Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*. Parijs 1972 (1924), p. 221-232.
78. Vgl. John Cottingham (ed.), *Descartes' Conversation with Burman*. Oxford 1976, p. IX.
79. Cottingham, p. 46-47; AT V, p. 176.
80. Alquié I, p. 575; AT VI p. 8.
81. Vgl. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. Parijs 1988 (1945), p. 317-318.

82. Alquié II, p. 573-574; AT IX-1, p. 116.
83. Vgl. Laporte, *op.cit.*, p. 319-320.
84. Alquié II, p. 574; AT IX-1, p. 116.
85. Alquié II, p. 924; AT III, p. 544, maart 1642.
86. Vgl. Alquié III, p. 801-802; AT VIII-2, p. 353.
87. Alquié II, p. 844; AT IX-1, p. 208.
88. Laporte, *op.cit.*, p. 326.
89. Knuttel 8988, p. 19. Vgl. Knuttel 7714.
90. UBA HS:23 I: Van Velthuysen aan Ostens, dd 28 okt. 1662.
91. Christophorus Wittichius, *Theologia Pacifica, in qua Varia Problemata Theologica inter Reformatos Theologos agitari solita ventilantur, simul Usus Philosophiae Cartesianae in diversis Theologiae partibus demonstratur, et ad Dissertationem Celeberrimi Viri, Samuelis Maresii, De abusu Philosophiae Cartesianae in rebus Theologicis et fidei, modeste respondetur*. Leiden, 1671.
Vgl. Ernst Bizer, "Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), p. 306-372, p. 340-357. François Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*. Amsterdam-Maarssen 1986, p. 591-592; D. Nauta, *Samuel Maresius*. Diss. V.U., Amsterdam 1935, p. 361-365; Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, p. 482-483; Knuttel 12261, p. 36-37. Voor een overzicht van het debat vanaf 1651, vgl. Paul Dibon, "Scepticisme et orthodoxie reformée dans la Hollande du Siècle d'Or", in: Richard H. Popkin/Charles B. Schmitt (ed.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*. Wolfenbüttel 1987, p. 55-81.
92. Samuel Maresius, *Dissertatio Theologica de Abusu Philosophiae Cartesianae surreptentis et vitando in rebus Theologicis et fidei*. Groningen, 1670.
93. Wittichius, *Theologia pacifica*, p. 20. Dit zou de zesde van de twintig in 1676 door de curatoren van de Leidse universiteit verboden stellingen worden. Vgl. Knuttel 11424. Collegianten hadden overigens in het algemeen een bijzondere reden Wittichius met belangstelling te volgen. Maresius had Wittichius verweten een gevaarlijke interpretatie van 1 Cor.14:32 voor te staan. Wittichius hield voet bij stuk: "Vult Apostolus, ut in ecclesia duo aut tres Prophetiae loquantur, reliqui autem dijudicent versu 29. Per prophetiam hic intelligi expositionem Scripturarum singulari instinctu Spiritus Sancti factam extra dubium esse puto. Talium Prophetarum duos aut tres vult Apostolus loqui uno die, quo convenit ecclesia, ut tamen ecclesia ex analogia fidei judicet Spiritus istorum prophetarum, num sint ex Deo." *Theologia pacifica*, p. 300. Vgl. Maresius, *De Abusu*, p. 110.
94. Idem, p. 23.
95. Maresius, *De Abusu*, p. 22; Wittichius, *Theologia pacifica*, p. 33.
96. Pt. ab Andlo, *Specimina Bombomachiae Samuelis Maresii se defendentis Clypeo Orthodoxiae seu Vindictis Vindictiarum Dissertationis de Abusu Philosophiae Cartesianae*. Leiden 1672. Vgl. ook Balthasar Bekker, *Defensio Justa et Necessaria. Quae est Epistola Apologetica Ad Venerandum Virum D. Samuelem Maresium, Theologum Celeberrimum ...* Franeker 1673, p. 22 e.v.
97. Wittichius, *Theologia pacifica*, p. 30.
35. Idem, p. 163.
99. Gouhier, *op.cit.*, p. 307.
100. Theo Verbeek, René Descartes et Martin Schoock. *La Querelle d'Utrecht*. Parijs 1988, p. 153-320.
101. Idem, p. 312-314. Vgl. p. 32-33.

102. Kolakowski, *op.cit.*, p. 235.
103. AT X, p. 218.
104. Alquié III, p. 41; AT IX-2, p. 42.
105. Knuttel 12546:2, ongepagineerd.
106. [Lodewijk Meyer] *Philosophia S. Scripturae Interpres; Exercitatio Paradoxa, In qua veram Philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi Normam esse, apodictice demonstratur, et discrepantes ab hac Sententiae expendentur ac refelluntur.* Eleutheropoli [Amsterdam], 1666.
107. Vgl. Scholder, *op.cit.*, p. 163-165. Ook Lagrée en Moreau hebben op de verwantschap tussen Meyer en de school van Saumur gewezen, waartoe d'Huisseau behoorde. D'Huisseau zelf noemen zij echter niet. Vgl. Jacqueline Lagrée/Pierre-François Moreau (ed.), *Louis Meyer. La philosophie, interprète de l'écriture sainte.* Parijs 1988, pp. 6-7. Of d'Huisseau het werk van Meyer gelezen heeft is, voorzover ik weet, niet bekend. Misschien gaf hij een vingervijzing, waar hij in het voorwoord schreef over een recente "voorreeden van een boek, in Nederland gedrukt", dat "deze zaak raakt". De auteur hiervan zou echter niet voldoende "tot de bron dezer verdeeltheden opgeklommen" zijn. Voorreeden, ongepagineerd.
108. Meyer, *De Philosophie.* Voor-reeden, ongepagineerd.
109. Idem.
110. Idem.
111. Idem, p. 52-53. Vgl. p. 48.
112. Idem, p. 52-53.
113. Bredenburg, *Enervatio*, p. 36.
114. Knuttel 9796. Vgl. Jan Anthony Cramer, *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme.* Diss. Utrecht 1889, p. 90 e.v.; Thomas Arthur McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676: the New Science and the Calvinist Counter-Reformation.* Diss. Pennsylvania 1976, p. 358.
115. Knuttel 9796, p. 2-3.
116. Idem, p. 6.
117. Vgl. o.a. Cramer, *op.cit.*, p. 102 e.v.; McGahagan, *op.cit.*, p. 321 e.v.; Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, p. 48-52.
118. Knuttel 11434, p. 33.
119. Idem, p. 30.
120. Idem, vgl. p. 138-144. Beiden waren reeds aangevallen om hun lankmoedigheid in Johannis vander Waeyen, *Pro vera et genuina Reformatorem Sententia Praesertim in negotio De Interprete Scripturae Libri Tres, Adversus Ludovicum Wolzogium. Addita sparsim contra Lamberti Velthusii Errores Digressione.* Amsterdam, 1669.
121. Lambertus van Velthuysen *Dissertatio de Usu Rationis in Rebus Theologicis, Et praesertim in interpretatione S. Scripturae*, in: *Opera Omnia. Ante quidem separatim, tam Belgice quam Latine, nunc vero Latine edita.* Rotterdam 1680, 2 vol., I, p. 96-159.
122. Vgl. C.L. Thijssen-Schoute, "Lodewijk Meyer en diens Verhouding tot Descartes en Spinoza", in: *Uit de Republiek der Letteren. Elf studieën op het gebied van de ideeëngeschiedenis van de gouden eeuw.* Den Haag 1967, p. 173-194, p. 188.
123. Vgl. NNBW X, kol. 1235-1236; Bizer, *op.cit.*, p. 333-340; Laplanche, *op.cit.*, p. 589-590; Christiaan Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw.* Leiden 1873-1874, 2 vol., II, p. 383-390; McGahagan, *op.cit.*, p. 328-332.
124. Ludovic Wolzogen, *Orthodoxa Fides. Sive Adversus Johannem de Labadie Censura Censurae Medioburgensis in libellum de Interprete Scripturarum.* Utrecht, 1668. In het vervolg zal ik naar deze, tweede, editie verwijzen. Ook de eerste editie verscheen overigens

- in 1668.
125. Vgl. voor deze en de volgende kritiek Knuttel 9797-9799.
 126. Wolzogen, *op.cit.*, p. 126; 219.
 127. Idem, p. 24; 172. Zo luidt de zestiende van de twintig in 1676 anathema verklaarde stellingen. Heidanus zag het probleem niet, Wolzogen had immers benadrukt dat God wel kan bedriegen, maar het niet doet. Vgl. Knuttel 11434, p. 112.
 128. Laplanche, *op.cit.*, p. 590, spreekt van "infiltrations spinozistes" in Wolzogens hermeneutiek. Weliswaar onderstreept Wolzogen inderdaad het belang van de kennis van het taalgebruik van de auteurs van de Bijbel en geeft hij toe dat de studie van de Schrift in dit opzicht niet wezenlijk verschilt van het onderzoek naar Livius of Polybius, Spinoza's *Tractatus* verscheen twee jaar na Wolzogens geschrift. Vgl. Wolzogen, *op.cit.*, p. 27, 71, 73; Kolakowski, *op.cit.*, p. 749-758.
 129. Volledigheidshalve geef ik hier nog enkele bestrijdingen van de *Philosophia S. Scripturae Interpres*: Nicolaus Arnoldus, *Dissertationumcula, De Theologiae supra Philosophiam Dominio ...* Franeker, 1667. Samuel Maresius, *Disputationes theol. refutat. libelli De Philosophia Interprete Scripturae*. Groningen, 1667. Petrus Serrarius, *Responsio ad Exercitationem Paradoxam Anonymi Cujusdam ...* Amsterdam, 1667 (Vgl. Ernestine G.E. van der Wall, "Petrus Serrarius (1600-1669) et l'interprétation de l'Écriture", in: *Cahiers Spinoza* 5 (1984-1985), p. 187-217); Reinier Vogelsangh, *Contra libellum, cui Titulus, Philosophia S. Scripturae interpres; Exercitatio Paradoxa, Indignatio Justa ...* Utrecht, 1669. Jan Pietersz. Beelthouwer, *Antwoord Op het Boeck, genaemt, de Philosophie d'Uytlegghster der H.Schrifture* verscheen in 1667 te Amsterdam. Het werd herdrukt in *Alle de Wercken*. Amsterdam, 1671. Vgl. overigens S.B.J. Zilverberg, "Jan Pieterszoon Beelthouwer (±1603-±1669) en de joden", in: *Studia Rosenthaliana* 3 (1969), p. 156-167.
 130. [Meyer] *De Philosophie*, p. 139.
 131. Korte Geschriften, p. 29; Gebhardt I, p. 132.
 132. Korte Geschriften, p. 30; Gebhardt I, p. 132-133.
 133. Bredenburg, *Enervatio*, p. 73.
 134. Korte Geschriften, CM II, 9; Gebhardt I, p. 267.
 135. Korte Geschriften, CM II, 12; Gebhardt I, p. 276-277.
 136. Korte Geschriften, CM II, 9; Gebhardt I, p. 267: "...Maar dit laten we aan de theologen over om te beslissen."
 137. Korte Geschriften, CM II, 9; Gebhardt I, p. 266.
 138. Korte Geschriften, CM I, 3; Gebhardt I, p. 244.
 139. Korte Geschriften, CM I, 3. Akkerman heeft zich overigens sceptisch getoond over de authenticiteit van deze toevoegingen. Vgl. p. 21. Vgl. voor het determinisme in de PPC/CM: Wim Klever, *Voorbeschikking. De wetenschappelijke filosofie*. Nijmegen 1989, p. 17-21.
 140. Vgl. Fix, *Prophecy and Reason*, p. 334-335.
 141. Van der Wulp 6029, p. 48. Bredenburgs klacht dat zijn tegenstrevers ongevraagd werk van hem het daglicht laten zien, "het voorste en achterste daar aflatende" (Knuttel 12261:1, p. 11) stamt uit de *Noodige Verantwoording* en geldt dus uitsluitend de *Wiskunstige Demonstratie*.
 142. Van der Wulp 6029, p. 11.
 143. Idem, p. 12.
 144. Idem, p. 13.
 145. Idem, p. 20. Bredenburg moet *De Cive* in het Latijn (1642, 1647), het Frans (1649) of het Engels (1651) hebben gelezen. De Nederlandse vertaling *De Eerste Beginselen van een Burger-staat* rolde

- pas in 1675 in Amsterdam van de persen. Vgl. Cornelis W. Schoneveld, "Some Features of the Seventeenth-Century Editions of Hobbes's *De Cive* Printed in Holland and Elsewhere", in: J.C. Van der Bend (ed.): *Thomas Hobbes. His View of Man. Proceedings of the Hobbes symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, september 1979)*. Amsterdam 1982, p. 125-142.
146. Van der Wulp 6029, p. 23.
 147. Idem, p. 24-26.
 148. Idem, p. 27.
 149. Idem.
 150. Idem, p. 28.
 151. Idem.
 152. Idem.
 153. Idem, p. 29. Vgl. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*. Parijs 1946, p. 62. Volgens Leibniz beweerde Tschirnhaus dat Spinoza had opgemerkt "Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepsisse a mente, se incipere a Deo."
 154. Kolakowski, *op.cit.*, p. 254.
 155. Siebrand maakt dezelfde vergissing, vgl. Heine J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlands. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*. Diss. Groningen. Assen-Maastricht 1988, p. 148.
 156. Van der Wulp 6029, p. 29.
 157. Kolakowski, *op.cit.*, p. 254.
 158. Van der Wulp 6029, p. 29.
 159. Idem, p. 29-30.
 160. Idem, p. 31.
 161. Idem, p. 33.
 162. Idem, p. 34.
 163. Idem, p. 36.
 164. Idem, p. 37.
 165. Idem, p. 38.
 166. Idem, p. 39.
 167. Idem, p. 40.
 168. Idem, p. 39.
 169. Idem, p. 46.
 170. Idem, p. 47. Dergelijke belijdenissen van onverschrokken principievastheid moeten Kuyper en Stol hevig hebben geïrriteerd. In het lijstje van schandelijke beweringen die Stol op het college uit Bredenburgs mond had opgetekend lezen we onder andere "Ja dat men soude konnen levendig in een vuur gaan, om de Christelijke Religie, en daarin lofsangen singen. En dat dit was de opperste volmaaktheid in de deugd."
 171. Fix, *Prophecy and Reason*, p. 332.
 172. Van der Wulp 6029, p. 39. Vgl. Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim-New York 1971, p. 9-47; 117-169.
 173. Adam Boreel, *Concatenatio aurea Christiana, Sive; Cognitionis Dei, ac Domini nostri Jesu Christi. Proposita Secundum Rationem, S. Scripturam, atque internam divinam Approbationem*. Amsterdam, 1678. Walther Schneider, *op.cit.*, p. 27 maakt melding van een editie uit 1677, "Vorhanden in der Kgl. Bibl. Dresden". Verder beweert hij dat er Nederlandse vertalingen van dit werk hebben gecirculeerd. Vgl. o.a. Kolakowski, *op.cit.*, p. 197-199.
 174. Boreel, *Concatenatio*, ongepagineerd.

175. [Galenus Abrahamsz] *Eenige Nagelaten Schriften van Dr. Galenus Abrahamsz. Bestaande in I. Veertien Predikationen over de gelykenis van den Verloren Zoon. II. Een Christelyke Zede-Konst, of Korte Beschryvinge van de voornaamste Deugden en Gebreken. III. Een Verhandeling van de Redelyk-Bevindelyke Godsdienst.* Amsterdam 1707, Voorwoord, onpagineerd. Ik citeer in het vervolg Herman Vekeman (ed.), *Abrahamsz. Galenus (1622-1706), Korte verhandeling van de redelyk-bevindelyke godsdienst.* Keulen, 1983. Vgl. Fix, *Prophecy and Reason*, p. 283-287; Kolakowski, *op.cit.*, p. 195-197. Fix vermeldt een editie uit 1674, te Amsterdam verschenen, die ik niet heb kunnen vinden.
176. Knuttel 12261:2, p. 28.
177. Vekeman, p. 1.
178. Idem, p. 14.
179. Idem, p. 16.
180. Idem, p. 10.
181. Van der Wulp 6029, p. 39.
182. Hier in het vervolg geciteerd naar de editie van Filippo Mignini in: *Korte Geschriften.*
183. *Korte Geschriften*, p. 249; Gebhardt I, p. 15.
184. Idem, KV I, 3; Gebhardt I, p. 35.
185. Idem, KV I, 5; Gebhardt I, p. 40.
186. Idem, KV I, 6; Gebhardt I, p. 40.
187. Wim Klever, "Determinism, the 'true belief' according to the Short Treatise", in: *Proceedings Colloquium L'Aquila 1988* (nog te verschijnen). Vgl. ook Klever, *Voorbeschikking*, p. 22-30.
188. *Korte Geschriften*, KV I, 2; Gebhardt I, p. 19-27.
189. Idem, KV I, 8; Gebhardt I, p. 47.
190. Idem, KV I, 9; Gebhardt I, p. 48.
191. Idem, KV I, 6; Gebhardt I, p. 40-43.
192. Idem, KV II, 9 (6); Gebhardt I, p. 72.
193. Idem, KV I, 3; Gebhardt I, p. 35-36.
194. Idem, KV I, 4 (5); Gebhardt I, p. 37-38.
195. Idem, KV II, 26 (9); Gebhardt I, p. 112.
196. Idem, KV II, 4 (10); Gebhardt I, p. 62.
197. Idem, KV II, 5 (1); Gebhardt I, p. 62.
198. Idem, KV II, 5 (3); Gebhardt I, p. 62.
199. Idem, KV I, 2 (1); Gebhardt I, p. 19.
200. Idem, KV II, 5 (3); Gebhardt I, p. 62.
201. Idem, KV II, 5 (11); Gebhardt I, p. 64-65.
202. Idem, KV II, 7 (3); Gebhardt I, p. 68.
203. Idem, KV I, 5 (11); Gebhardt I, p. 64-65.
204. Idem, KV II, 5 (9); Gebhardt I, p. 64.
205. Van der Wulp 6029, p. 48.
206. Vgl. o.a. Wessel Stoker, *De christelijke godsdienst in de filosofie van de Verlichting. Een vergelijkende studie over de geloofs-verantwoording in het denken van Locke, de deïsten, Lessing en Kant.* Diss. V.U. Amsterdam, Assen 1980, p. 47-92; C.J. Betts, *Early Deism in France. From the so-called "déistes" of Lyon (1564) to Voltaire's "Lettres philosophiques" (1734).* Den Haag, 1984. Volgens de definitie van Betts - "a religious attitude based on the belief in God and, on this basis, implicitly or explicitly rejecting Christian belief" (p. 4) - kan de jonge Bredenburg geen deïst worden genoemd. Volgens die van Stoker, die Lechler en Troeltsch volgt en in de natuurlijke rede slechts "Norm und Regel aller positiven Religion" ziet (p. 53), is hij dat wel.

3.1. *Energatio Tractatus Theologico-Politici: deel 1*

De ondertitel van Spinoza's in 1670 anoniem verschenen *Tractatus theologico-politicus* belooft dat zal worden aangetoond dat de vrijheid tot filosoferen vrede en vroomheid geen geweld aandoet. Integendeel, zonder die vrijheid zouden zij niet kunnen bestaan. Spinoza wil, voordat hij de politieke noodzaak van het vrij filosoferen en zijn voordelen bewijst, eerst aantonen dat die vrijheid de godsdienst geen schade kan berokkenen. Dat doet hij door te bewijzen dat wat een filosoof beweert de godsdienst niet kan aantasten. Filosofie en theologie hebben volgens Spinoza een verschillend onderwerp. Ook de waarheidsaanspraken van de theologie op de filosofie zijn derhalve onrechtmatig. De overheid dient de gewetensvrijheid zowel op filosofisch, als op godsdienstig terrein te waarborgen omdat haar stabiliteit ernstig wordt aangetast, als zij haar onderdanen het recht op een eigen oordeel ontnemt.

Omdat Bredenburg zich vrijwel volledig concentreert op wat Spinoza schrijft over de noodzaak om filosofie en theologie als twee volstrekt verschillende disciplines op te vatten, zal ik hier grotendeels voorbij kunnen gaan aan de politieke overwegingen in de *Tractatus*. Teneinde het Christendom te doorgronden en de theoloog zijn plaats te kunnen wijzen, heeft Spinoza een nieuwe methode van Bijbelinterpretatie ontwikkeld. Die methode zet hij uiteen in het zevende van de twintig hoofdstukken die de *Tractatus* telt. Naar zijn eigen zeggen verschilt zij niet van de methode, die ons in staat stelt de natuur te begrijpen.¹ Zoals de fysika uit de geschiedenis van de natuur tot definities probeert te komen, zo moet de exegese uit de geschiedenis van de Bijbel de betekenis van de Bijbel ontdekken. De Bijbel kan alleen door de Bijbel zelf worden uitgelegd. En alleen wie vertrouwd is met de omstandigheden waarin de Bijbelboeken werden geschreven, doorkneet in het taalgebruik van zijn auteurs en bekend met hun persoonlijke karakter en het lot van hun product door de eeuwen heen, kan de betekenis van de Bijbel begrijpen. Bijbelinterpretatie is historische wetenschap. De principes die enerzijds het resultaat zijn van de exegese en die anderzijds de exegese mogelijk maken, weerspiegelen de meest algemene lessen die de Bijbel leert en dienen als maatstaf ter beoordeling van de afzonderlijke pas-

sages.² Net als Meyer probeert ook Spinoza zijn voorstel te profileren ten opzichte van concurrerende methoden. Zo verwerpt hij achtereenvolgens het beroep op een bovennatuurlijk licht dat ons de betekenis van de Bijbel moet doen inzien³, Maimonides' standpunt dat de rede de maatstaf moet zijn van de exegese⁴ en tenslotte wat hij de traditie der "Pharizeërs" noemt, die zich op de autoriteit beroept van een met wereldlijke macht beklede geestelijkheid.⁵

Nu we weten dat Spinoza de godsdienst wil begrijpen aan de hand van de Bijbel, die zichzelf moet uitleggen, kunnen we nagaan hoe hij bewijst dat filosofie en theologie disciplines zijn met een verschillend object van studie, die elkaar dus niet kunnen tegenspreken. De conclusie dat de filosofie niet de "dienstmaagd" van de theologie is en dat de theologie niet ondergeschikt is aan de filosofie, trekt hij in het vijftiende hoofdstuk.

De *Tractatus theologico-politicus* laat zich in vier secties onderverdelen.⁶ De eerste zes hoofdstukken handelen over het gezag van profetische uitspraken als momenten van goddelijke openbaring. In de hoofdstukken acht tot en met elf presenteert Spinoza de resultaten van zijn onderzoek naar de geschiedenis van het Oude Testament en de autoriteit van de apostelen. Deze twee secties hebben tot doel het historisch fenomeen dat het christelijk geloof is, te beroven van de theologische waarheidsaanspraken, die het werkelijke karakter van de godsdienst verduisteren. In de derde sectie, die de hoofdstukken twaalf tot en met vijftien beslaat, wordt vervolgens de ware aard van het Christendom getoond. Spinoza's these luidt dat de Bijbel, buiten enkele uiterst eenvoudige ideeën, zoals dat God bestaat, dat Hij één is, almachtig enzovoorts, geen waarheden leert die met filosofische zekerheid, dat wil zeggen helder en welonderscheiden, kunnen worden ingezien. De betekenis van de Bijbel ligt niet in de (filosofische) waarheden die zij uitdraagt, maar in de aansporing die mensen er in vinden, een goed leven te leiden. De boodschap van de Bijbel valt slechts met wat Spinoza "morele" zekerheid noemt te begrijpen. Zij eist niet de acceptatie van een filosofie, maar het in praktijk brengen van gehoorzaamheid: een leven naar de normen van *pietas* en *charitas*. De vierde sectie - de laatste vijf hoofdstukken - levert de politieke noodzaak tot de vrijheid die het individu moet worden gelaten. Die sectie kan hier buiten beschouwing blijven.

Voor al de eerste zes hoofdstukken van de *Tractatus* zouden tegenspraak uitlokken. Daarin herleidt Spinoza het gezag van de profeten tot

drie elementen: hun levendige verbeelding, de tekenen waarvan hun profetieën vergezeld gingen en hun geestelijke neiging tot het goede.⁷ Omdat de wonderen, die hun profetieën kracht bijzetten, volgens het zesde hoofdstuk door middel van natuurlijke oorzaken te verklaren zijn, komt heel de bewijskracht van de profetieën op de voorstellingswereld en het karakter van de profeten te liggen.⁸ Noch de filosofie noch de geschiedschrijving zijn in staat om de waarheid aan te tonen van wat door ons, net als door de profeten, met slechts morele zekerheid valt in te zien, namelijk dat gehoorzaamheid tot het heil leidt. Dat is dan ook het object van de theologie, die daardoor een onafhankelijke discipline is. In de loop van de geschiedenis is er slechts één mens geweest, die met filosofische zekerheid de theologische wijsheid inzag, die een onmiddellijk geestelijk contact met God had, die derhalve de weg tot het heil kan worden genoemd en in wie een bovenmenselijke wijsheid menselijke vorm kreeg.⁹ Die mens was Christus. Hij was echter de uitzondering die de regel bevestigde, dat filosofie en theologie onderscheiden disciplines zijn, dat theologen derhalve geen rechten op de filosofie kunnen laten gelden en dat het dus aan de civiele autoriteiten moet worden overgelaten de vrijheid tot filosoferen toe te staan en te waarborgen.

De ontzenuwing van dit betoog, die Bredenburg in 1675 publiceerde, moet met behulp van deze minimale samenvatting te volgen zijn. Een zo summiere schets kan uiteraard geen recht doen aan de rijkdom van de *Tractatus*. Hoofdzaak is hier echter de argumentatie van Bredenburg. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal Bredenburgs kritiek aan de moderne Spinoza-kritiek worden getoetst. Ik heb me beperkt tot de eerste vijftien hoofdstukken van de *Tractatus theologico-politicus*, omdat ook Bredenburg zich daarop concentreert. Het gaat hem om Spinoza's scheiding van filosofie en theologie. De volledige titel van zijn derde publikatie - die voorzover wij weten zijn vierde geschrift was - luidt als volgt: *Enervatio Tractatus Theologico-politici; Una cum Demonstratione, Geometrico ordine disposita, Naturam Non Esse Deum: Cujus Effati contrario praedictus Tractatus unice innititur*. Ze verscheen te Rotterdam, bij Isaac Naeranus. Weer is Kolakowski erg streng in zijn oordeel. Hij noemt de *Enervatio* een "longue dissertation maladroite et mal écrite".¹⁰ Ik zal proberen te laten zien dat deze "Ontzenuwing" wel degelijk een hechte structuur heeft, zij het dat Bredenburg aan het slot zijn eigen opzet op twee plaatsen ontrouw is. Het zal blijken dat

juist die passages de weg wijzen naar de crisis, die Bredenburg kort na het verschijnen van de *Enervatio* alsnog in de armen van Spinoza dreef.

In de *Praefatio* geeft Bredenburg een verantwoording voor zijn boek. Uit zijn vroege werk weten we dat hij - hoe fundamenteel zijn bezwaren tegen de *Tractatus* ook mogen zijn - er niet om heen zal kunnen, zich althans op enkele punten met Spinoza akkoord te verklaren. Al op de eerste pagina springt een interessante parallel in het oog. Bredenburg beweert zijn *Enervatio* geschreven te hebben omdat de reeds bestaande bestrijdingen van de *Tractatus*, die hier in de volgende paragraaf beschreven zullen worden, uit methodologisch oogpunt niet voldoen. Doordat zijn voorgangers alles in de *Tractatus* wilden bestrijden wat hun niet aanstond, zagen zij door de bomen het bos niet meer. Zij verzuimden de kern te raken, dwaalden af en zo slaagden zij er slechts in "magnis voluminibus ingenia confundere" waardoor de lezers "nec expedita via ducantur ad principia ex quorum cognitione facillimo negotio de hoc Tractatu existimare possent".¹¹ Lodewijk Meyer schreef in zijn voorwoord bij Spinoza's *Principia Philosophiae Cartesianae* dat de cartesianen de strijd hebben aangebonden met hen die "de wereld stapels dikke boeken op [dringen], waarin geen vastheid en zekerheid te vinden is".¹² Bredenburg benadrukt nog eens de noodzaak, in een betoog door te dringen "ad imum rerum fundamentum, seu primum principium": "Etenim cum res pene omnes semper, per et propter aliud quid, id sint, quod sunt, ut quarum una ab alia dependet per concatenationem, secundum quam per proximas causas ascendendum est ad primum usque principium, a quo tota illa rerum concatenatarum series dependet; hinc sequitur, etiam rerum notitiam acquiri non posse nisi ad primum illud principium, a quo reliqua dependent penetrando."¹³ Hij citeert zelfs instemmend het voorwoord van de *Tractatus*, waar Spinoza aangeeft voor filosofen te schrijven. Kennelijk voelde Bredenburg zich aangesproken.¹⁴ Het doel van Bredenburg is de filosofische grondslag van de *Tractatus* op te sporen. Kan hij die vernietigen, dan stort heel het bouwwerk in dat er op rust en loopt hij niet het risico, zich in details te verliezen.¹⁵

De *Enervatio* bestaat uit vijf delen. Alleen door het werk op te splitsen, kan de structuur ervan inzichtelijk worden. Het eerste deel behandelt Spinoza's theologische fundering voor zijn stelling dat God niet als een rechter kan worden opgevat, die de zonde straft en het goede belooft.¹⁶ Het tweede deel bespreekt Spinoza's filosofische fundering van die these.¹⁷ In het derde deel probeert Bredenburg te bewijzen dat Spinoza de verkeerde grondslag heeft gekozen.¹⁸ Spinoza zou het

doen voorkomen alsof hij het antwoord op de vraag, hoe Gods verstand en Zijn wil zich tot elkaar verhouden, als beslissend beschouwt. Bredenburg probeert in het derde deel aan te tonen dat de meest fundamentele vraag voor Spinoza in werkelijkheid luidt of de natuur een effect is of niet. Deze drie delen zullen in het vervolg van deze paragraaf worden besproken. Bredenburg wijdt tenslotte in het vierde en vijfde deel twee "geometrische" bewijzen aan achtereenvolgens een analyse van de consequenties van Spinoza's identificatie van God en de natuur en aan een definitieve afrekening met die grondslag van de *Tractatus*, waarin wordt aangetoond dat de natuur ook volgens Spinoza's eigen uitgangspunten een effect is en dus niet God kan zijn.¹⁹ Nu al moet worden vastgesteld dat dit laatste deel Bredenburg kort na de voltooiing ervan voor grote problemen zou plaatsen. Enerzijds toont het met aan de *Tractatus* zelf ontleende premissen aan dat de natuur niet God kan zijn en laat het zo zien dat Spinoza's filosofie zichzelf tegenspreekt. Anderzijds levert het Bredenburgs eigen conclusie, die kennelijk ook uit de filosofie van zijn tegenstander valt af te leiden. Deze geometrische bewijzen zullen worden besproken in de derde paragraaf van dit hoofdstuk.

(i) De "theologische" grondslag van de *Tractatus*

Het doel van de *Tractatus* is de vrijheid te verdedigen. Het middel daartoe zou het bewijs zijn dat aan de overheid het *ius circa sacra* toekomt en dat de onderdanen de overheid moeten gehoorzamen.²⁰ Zo slaat Bredenburg onmiddellijk de plank mis. Zoals we al zagen, is Spinoza namelijk helemaal niet van oordeel dat de noodzaak tot het toestaan van vrij filosoferen op het *ius circa sacra* van de overheid berust. Dat aan de overheid het *ius circa sacra* toekomt - "de pietatis exercitio et externo Religionis cultu"²¹ - veronderstelt echter wel dat God geen bijzondere heerschappij (*speciale Regnum*) over de mens heeft (en dat de mens in zijn natuurlijke toestand zijn rechten heeft overgedragen aan civiele autoriteiten).²² Om de hele redenering te ontkrachten volstaat het, alleen de veronderstelling aan te vechten, dat God niet op een bijzondere manier over de mens heerst. Spinoza levert twee argumenten. De Openbaring zou aangepast zijn aan het bevattingsvermogen van het volk. En van de filosofie, die we als het enig "rijk van waarheid" moeten opvatten, zouden we leren dat zonden in de natuurlijke toestand niet bestaan en dat er evenmin sprake kan zijn van een God, die als een rechter de zondaars straft. Reeds aan het begin van de *Enervatio* acht Bredenburg het noodzakelijk zijn lezers voor te houden dat deze stel-

lingen in werkelijkheid geen ander doel hebben dan de hele godsdienst omver te werpen en af te schaffen.²³ Dat moet Bredenburg wel zo vroeg al uit de doeken doen. Als collegiant kon hij tegen een pleidooi voor tolerantie als zodanig weinig bezwaren koesteren. Beslissend acht hij het zestiende hoofdstuk van de *Tractatus*. Spinoza beweert immers in het negentiende hoofdstuk zelf dat hij daar heeft aangetoond, dat de mens in zijn natuurlijke toestand evenveel rechten heeft als macht. En dat zou de conclusie rechtvaardigen, dat in die toestand zonden niet bestaan en dat God niet als een rechter kan worden opgevat die zonden bestraft.²⁴

In hoofdstuk zestien kan Bredenburg echter slechts één enkele plaats vinden, die Spinoza's bewering zou kunnen staven: "*certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet; sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia quae potest, etc.*"²⁵ Vervolgens wil Bredenburg weten waar dan wel bewezen wordt, dat de macht van de natuur inderdaad de macht van God is. In het zestiende hoofdstuk kan hij dat bewijs niet vinden. Het negentiende hoofdstuk verwijst echter ook naar hoofdstuk vier.²⁶ Hij ontdekt daar drie theses, die hij afzonderlijk behandelt: over de goddelijke wet, over de vraag of God door het natuurlijk licht als wetgever en als heer en meester over Zijn eigen handelingen kan worden beschouwd, en over wat de Bijbel ons leert over de *lex divina* en het *lumen naturale*. De eerste stelling luidt dat de kennis van Gods essentie uit de kennis van de natuurlijke dingen bestaat. De tweede beweert dat God handelt uit de noodzaak van Zijn natuur doordat Zijn wil en intellect één zijn. De tweede stelling leidt tot de eerste; omdat God handelt uit de noodzakelijkheid van Zijn natuur drukken de natuurlijke dingen de essentie van God uit, kan God niet als wetgever of als rechter worden beschouwd en is de macht van de natuur de macht van God. Daarom moet, tenslotte, het *ius circa sacra* aan de civiele machtshebbers toekomen. Om heel Spinoza's betoog ineen te laten storten, zou het voldoende zijn één van de eerste twee stellingen neer te halen.²⁷ Zolang Spinoza echter niet bewezen heeft dat de theologie geen *regnum Veritatis* is, houden we altijd nog de mogelijkheid over om op grond van de Bijbel te beslissen of God een bijzondere heerschappij over de mens toekomt.²⁸

Deze overweging leidt Bredenburg naar een kritiek op Spinoza's eigen gebruik van zijn onderscheid tussen filosofie en theologie. Daarmee maakt hij zijn vergissing ten aanzien van de rol die Spinoza's analyse van het *ius circa sacra* zou spelen ruimschoots goed. Hij stelt vast dat Spinoza filosofie en theologie heimelijk mengt.²⁹ Dat zou nergens duidelijker zijn dan in het zesde hoofdstuk, over wonderen.³⁰ Het is niet toevallig dat Spinoza juist in dit hoofdstuk schrijft "omnia, quae in Scriptura vere narrantur contigisse, ea secundum leges naturae ut omnia necessario contigisse, et si quid reperiatur, quod apodictice demonstrari potest, legibus naturae repugnare, aut ex iis consequi non potuisse, plane credendum id a sacrilegis hominibus Sacris Literis adjectum fuisse".³¹ Wie, zo betoogt Bredenburg, eenmaal toestaat dat de Bijbel inderdaad is aangetast door toevoegingen van "godslasterlijke" individuen, tast de autoriteit van de Bijbel op elk gebied aan. Wat de Bijbel zelf zegt, wordt zo onderworpen aan wat ze volgens de filosofie kan zeggen. Elke mogelijke schriftuurlijke objectie tegen Spinoza's duiding van wat de Bijbel wil zeggen kan zo naar willekeur terzijde worden geschoven. Uit Spinoza's analyse van de wonderen blijkt volgens Bredenburg dat Spinoza's methode, de Bijbel door zichzelf te laten uitleggen niets is dan een kunstgreep om de theologie het zwijgen op te leggen.

Nadat hij bewezen heeft dat Spinoza niet heeft aangetoond dat de Bijbel geen waarheden leert, omdat hij zijn eigen exegetische methodologie niet trouw blijft, zet Bredenburg zich aan een weerlegging van de reden die "noster Philosophus" aanvoert om de Bijbel zichzelf te laten uitleggen. Die reden vindt hij in het dertiende hoofdstuk.³² De Bijbel zou niet de bedoeling hebben waarheden te leren, dus zou ze slechts gehoorzaamheid eisen en dus zou de filosofie het enig "rijk van waarheid" zijn. Het eerste argument voor de stelling dat de Bijbel geen waarheden bedoelt te onderwijzen, luidt dat niet alle gelovigen dezelfde juiste kennis hebben van God. Zij hebben niet dezelfde ware Gods-idee.³³ Als dit al waar zou zijn, zegt het niets over de intentie van de Bijbel. Spinoza maakt zich hier schuldig aan een eenvoudig *non sequitur*.³⁴ Spinoza's tweede argument levert Bredenburg meer problemen op. De profeten zouden uit naam van God geen kennis, maar slechts gehoorzaamheid hebben geëist. Spinoza voert hiervoor drie Bijbelteksten aan, waaruit dat inderdaad zou kunnen worden afgeleid: Jeremia 22:15-36,9:24 en Exodus 34:6-7.³⁵ Bredenburg volstaat ermee, een tweede bezwaar tegen Spinoza's Bijbelinterpretatie als zodanig te formuleren.

Niet alleen onderwerpt ze de Openbaring aan de filosofie, in plaats van haar van de filosofie te onderscheiden, bovendien blijkt nu dat Spinoza zeer selectief te werk gaat door niet alle relevante teksten op te voeren en afzonderlijk te interpreteren.³⁶

Niettemin toont Bredenburg zich volkomen bereid om zijn tegenstander serieus te nemen. Systematisch bladert hij de *Tractatus* door, op zoek naar argumenten die Spinoza alsnog in de gelegenheid zouden kunnen stellen, de Bijbel voor een boek te houden dat geen waarheden wil leren. Daarbij klaagt hij over de verwarring die Spinoza zaait, door bijvoorbeeld uit juiste observaties omtrent de geschiedenis van de Bijbelboeken conclusies te trekken, die met die historiografische analyses niets van doen hebben. Zowel de conclusie van het derde hoofdstuk, dat het profeteren niet exclusief aan het Joodse volk was voorbehouden, als die uit de hoofdstukken zeven tot en met tien over de tekstgeschiedenis van het Oude Testament, is hij bereid te aanvaarden.³⁷ Ook met de conclusie van de eerste sectie van de *Tractatus*, dat de profeten hun boodschap hebben aangepast aan het bevattingsvermogen van hun publiek verklaart Bredenburg zich akkoord.³⁸ Dat alles laat echter onverlet dat Jezus geen profeet was. De twee voorbeelden die Spinoza geeft van momenten waarop Jezus zijn uitspraken aanpaste aan zijn gehoor (Matth.11:26,18:10)³⁹, kunnen onmogelijk bewijzen dat Jezus zich altijd heeft aangepast *ad captum vulgi*. Spinoza spreekt zichzelf ook tegen, want hij geeft toe dat "Christum de mente ad mentem cum Deo communicasse." Wat Christus zei, hoort dus thuis in het rijk van de waarheid en kan derhalve niet van de filosofie worden onderscheiden.⁴⁰ Als we de tekst van de Bijbel werkelijk zo serieus nemen als Spinoza voorgeeft te doen, kunnen we tot geen andere conclusie komen dan dat zij wel waarheden leert en dat de theologie derhalve eveneens een rijk van waarheid is. Eén tekst volstaat, 1Cor15:13-15: "Indien er geen opstanding der doden is, dan is ook Christus niet opgewekt. En indien Christus niet is opgewekt, dan is immers onze prediking zonder inhoud, en zonder inhoud is ook uw geloof. Dan blijken wij ook valse getuigen van God te zijn, want dan hebben wij tegen God in getuigd, dat Hij den Christus opgewekt heeft, dien Hij toch niet heeft opgewekt, indien er geen doden opgewekt worden." En even verderop, vers 32: "Indien er geen doden worden opgewekt, laten wij eten en drinken, want morgen sterven wij."⁴¹ Bredenburg acht een ieder "stekeblind", die niet kan inzien dat hier als waarheid wordt geleerd dat Christus is verrezen en dat de verrijzenis van de gelovigen als dogma is overgeleverd. En uit 1Cor15:32 blijkt

niets anders dan dat Paulus wil dat de gelovigen gehoorzaam zijn aan de waarheid.⁴²

Hiermee acht Bredenburg zijn kritiek op Spinoza's theologische fundering van de boedelscheiding tussen filosofie en theologie voltooid. Zijn kritiek betreft enerzijds Spinoza's methode van Bijbelinterpretatie, anderzijds de behandeling van Jezus als een profeet. In wat ik als het tweede deel van de *Enervatio* beschouw, behandelt hij de filosofische grondslag waarop in de *Tractatus* de filosofie van de theologie wordt onderscheiden. Dat deel opent met een overweging die hier reeds eerder aan de orde is gesteld en die in de Bredenburgse twisten een centrale rol zou gaan spelen. Hij beweert namelijk dat wat nu volgt belangrijker is dan welke theologische analyse ook. Want als de filosofie inderdaad zou kunnen aantonen dat aan God geen bijzondere heerschappij over de mens toekomt, zou de mogelijkheid serieus moeten worden overwogen "consequenter omnes Prophetas, Apostolos et ipsum Jesum Christum, in omni illo S.Scripturarum et Religionis apparatu, vel ipso met deceptos fuisse, vel alios decipere voluisse?"⁴³ En Spinoza's verzwegen filosofie zou inderdaad beweren dat "omnia fato, aut naturalium causarum concatenatione determinari, ac vi hujus determinationis evenire".⁴⁴

(ii) De "filosofische" grondslag van de *Tractatus*

Teneinde de halfverborgen filosofie aan het licht te brengen, die Spinoza in staat stelt om God niet langer als een rechter op te vatten, keert Bredenburg terug tot het vierde hoofdstuk van de *Tractatus*. Zijn vraag luidt of die filosofie ons dwingt God van zijn bijzondere heerschappij te ontheffen. Om die vraag te beantwoorden behandelt hij wat Spinoza over de goddelijke wet, het natuurlijk licht en het natuurrecht beweert. Volgens Spinoza betreft de goddelijke wet het *summum bonum*, dat bestaat uit ware kennis van en liefde tot God.⁴⁵ Bredenburg gaat akkoord met deze definitie, maar verwierpt de interpretatie die de *Tractatus* er aan geeft, namelijk dat wij God kennen voorzover wij de natuurlijke dingen kennen, omdat de individuele essenties het wezen van God uitdrukken. Niet alleen blijft deze interpretatie onbewezen, ze is ook aantoonbaar onjuist. Ze steunt namelijk op de twee ondeugdelijke premissen dat de natuur zelf God is en dat God de natuurlijke dingen heeft voortgebracht uit de noodzakelijkheid van Zijn natuur.⁴⁶ In de twee geometrische bewijzen aan het slot van de *Enervatio* komt Bredenburg hier uitgebreid op terug.

In de kritiek op wat Spinoza over het natuurlijk licht en het natuurrecht zegt, verhardt plots de toon. Heeft Bredenburg eerder vooral lucht gegeven aan zijn verwondering over de lichtzinnigheid waarmee Spinoza zich van Bijbelteksten bedient, nu blijkt hij fel verontwaardigd: "Imo taedet me, cum eo de quibusdam S.Scripturae locis agere, quia satis manifestum est, ipsum solummodo S.Scriptura ludere ..." ⁴⁷ Met name de uitleg die Spinoza aan het verhaal van Adam geeft, acht Bredenburg absurd. Adam zou niet van de verboden vruchten gegeten mogen hebben, opdat hij het goede zou zoeken uit liefde tot het goede, in plaats van uit angst voor de straf die zou volgen op overtreding van dit verbod. Spinoza wil aantonen dat zowel de Bijbel als het natuurlijk licht ons leren dat wij het goede om het goede zelf moeten willen doen, zodat hij kan blijven ontkennen dat God als een rechter moet worden opgevat. Maar voor Bredenburg kan er geen enkele twijfel bestaan over de betekenis van Gen.2:17 ⁴⁸: "maar van den boom der kennis van goed en kwaad, daarvan zult gij niet eten, want ten dage, dat gij daarvan eet, zult gij voorzeker sterven". ⁴⁹ Adam werd gewaarschuwd. Als hij zich niet aan Gods gebod zou houden, zou hij worden gestraft. En daar kan Hebr.12:2 aan worden toegevoegd, waar van Christus zelf wordt gezegd dat Hij "om de vreugde, welke vóór Hem lag, het kruis op Zich genomen heeft, de schande niet achtende, en gezeten is ter rechterzijde van de troon Gods". ⁵⁰ De teksten die Spinoza aanvoert uit het boek Spreuken, om te laten zien dat zijn ideeën over wijsheid overeenkomen met die van Salomo, acht hij niet overtuigend. Integendeel, uit 3:9-12, 25-26 en 32-34 blijkt zonneklaar dat God beloont en straft. ⁵¹ Ook Paulus' brief aan de Romeinen 1:20,24 wordt vergeefs geciteerd. Uit 1:28 kunnen we duidelijk opmaken dat God volgens Paulus heer en meester over Zijn handelen is, want zij die "het verwerpelijk achtten God te erkennen" zijn volgens hem "overgegeven aan een verwerpelijk denken om te doen wat niet betaamt". ⁵²

Spinoza's visie op wat het *lumen naturale* ons leert over een eventueel recht sprekende God, dient eveneens van de hand te worden gewezen. God zou geen rechter kunnen zijn omdat Zijn verstand en Zijn wil, op zichzelf beschouwd, één en hetzelfde zijn, alleen onderscheiden in verhouding tot onze kennis van God. ⁵³ Weer moet Bredenburg constateren dat in de *Tractatus* niets bewezen wordt. Hij treft alleen een illustratie aan; omdat het wezen van de driehoek als een eeuwige waarheid in God besloten ligt en dat wezen uitsluitend afhangt van het wezen van God, zou Gods wil niet van Zijn intellect onderscheiden kunnen worden.

Dat het noodzakelijk begrip dat God van het wezen van de driehoek heeft, niet afhangt van de noodzakelijkheid van de natuur van de driehoek maar van de noodzakelijkheid van Gods eigen natuur, trekt Bredenburg niet in twijfel. Zijn vraag luidt echter wat dat van doen heeft met Gods wil.⁵⁴ Daarmee zijn we aanbeland bij het slot van wat ik als het tweede deel van de *Enervatio* opvat.

Aan de theologische kritiek op Spinoza's gebruik van de Bijbel en op zijn inconsistente duiding van Jezus Christus heeft hij nu de constatering toegevoegd, dat de half verzwegen filosofische grondslag waarop Spinoza's boedelscheiding van filosofie en theologie berust, slechts "sine ulla annexa probatione" gedictieerd wordt.⁵⁵ Bovendien is hij inmiddels tot de conclusie gekomen dat die onbewezen filosofische "dictaten" de werkelijke maatstaf vormen voor Spinoza's exegese. Hij verdenkt Spinoza ervan een welbewust absurde lectuur van de Schrift te leveren om zo zijn eigen filosofemen ingang te doen vinden.⁵⁶

(iii) *De werkelijke grondslag van de Tractatus*

Wat Bredenburg betreft, heeft hij de *Tractatus theologico-politicus* nu volledig ontzenuwd. Wat nog volgt moet worden opgevat als het inlossen van de belofte, die hij in de *Praefatio* had gedaan. Hij wil een zo fundamenteel mogelijke weerlegging leveren. Omdat Spinoza's grondslag een filosofische is, gaat hij in de tweede helft van de *Enervatio* het filosofisch debat met hem aan. Daarbij beseft hij gehinderd te worden door Spinoza's hardnekkige weigering om zijn filosofische uitgangspunten te bewijzen in plaats van ze slechts te poneren. Nadrukkelijk stelt hij vast dat de anonieme auteur van de *Tractatus* zijn oordeel over de goddelijke natuur slechts zeer ten dele heeft prijsgegeven. Hij spreekt van "argumenta atque rationes quas sibi reservavit".⁵⁷ Met Spinoza is hij van oordeel dat het antwoord op de vraag of God als rechter kan worden opgevat, afhangt van het oordeel over de verhouding tussen Gods verstand en Zijn wil. Hij geeft toe dat de goddelijke essentie eenvoudig is. Gods verstand en wil delen in dezelfde realiteit. Dat brengt Gods heerschappij dan ook niet in gevaar. Pas wanneer wij Gods handelingen, Zijn denken en willen, als identieke handelingen beschouwen, moeten we Zijn heerschappij opgeven. Want in dat geval vatten we Gods handelingen op als handelingen die volgen uit de noodzakelijkheid van Zijn natuur. In dat geval zou God werken voorzover Hij bestaat, zou Hij met dezelfde noodzakelijkheid werken als waarmee Hij bestaat. Hoewel Gods verstand en Zijn wil deel uitmaken van dezelfde unieke en eenvoudige

dige goddelijke essentie, moeten Zijn denken en willen toch als van die essentie onderscheiden worden opgevat.⁵⁸ Als we dat namelijk niet zouden doen, zouden we God als oorzaak geen enkel effect kunnen toeschrijven. Als Gods handelingen deel zouden uitmaken van een en dezelfde goddelijke essentie, zou wat Zijn handelingen produceert uit dezelfde essentie moeten bestaan als wat Zijn handelingen tot oorzaak maakt. Daarmee zouden Zijn effecten niet langer te onderscheiden zijn van wat God tot een oorzaak maakt, Zijn handelen zelf. Bovendien zou zo het effect even noodzakelijk zijn als de oorzaak en even eeuwig. Oorzaak en effect zouden volstrekt gelijktijdig bestaan. Dat zou leiden tot de erkenning van een oneindig aantal gelijktijdig bestaande eeuwige "wezens" (entia). Als Gods handelingen als identiek worden opgevat, zou het dus niet alleen onmogelijk worden nog van Gods effecten te spreken, bovendien zou Gods eenheid moeten worden opgegeven en zou elk afzonderlijk wezen een even eeuwige God worden.⁵⁹

Wat Spinoza met zijn onbewezen these, dat Gods denken en willen één zijn, dus eigenlijk beweert, is dat de natuur, waarvan het bestaan evident is, geen effect is, maar God zelf. Alleen een wezen wiens denken en willen onderscheiden kunnen worden, kan in staat worden geacht de natuur als een effect, onderscheiden van haar oorzaak, te hebben voortgebracht. Alleen als de natuur inderdaad een effect is, bestaat er een wezen buiten de natuur dat "ex deliberatione et consulto operatur" en "Dominus ac Princeps suarum actionum" kan worden genoemd.⁶⁰ Voordat Bredenburg in zijn eerste geometrische bewijs, dat ik als het vierde deel van de *Enervatio* heb aangeduid, laat zien wat het inhoudt, de natuur niet als een effect te beschouwen, probeert hij eerst aannemelijk te maken dat Spinoza werkelijk de natuur voor God houdt. Hoewel Spinoza in de *Tractatus* geen open kaart zou hebben gespeeld, bevat deze tekst daar volgens Bredenburg verschillende bevestigingen van. Nog afgezien van de twee passages, waar Spinoza de macht van de natuur de macht van God zelf noemt⁶¹, blijkt zijn identificatie van God en de natuur onder andere uit de manier waarop hij het begrijpen (intelligere) van God beschrijft. Spinoza ziet Gods begrijpen niet als een handeling, maar als het in Zijn natuur besloten liggen van een waarheid, die niet wezenlijk verschilt van de handelende, begripende God, maar die slechts Zijn wezen uitdrukt. Waar Spinoza Gods begrijpen van de driehoek beschrijft als het in Zijn wezen besloten liggen van het wezen van de driehoek, berooft hij dat begrijpen van Zijn "principium libertatis" en reduceert hij het tot één van de "Modificationes Essentiae Divi-

nae".⁶² Als God niet handelt in de eigenlijke zin van dat woord, kan Hij ook niet geschapen hebben, is de natuur geen effect en moeten alle verschillende essenties van de natuur worden beschouwd als "divinae essentiae modificationes, quae necessario ex Divina natura emanant".⁶³

3.2. Melchior, Batelier, Van Mansvelt en Van Blyenbergh: 1671-1674

Het was Bredenburgs uitdrukkelijke bedoeling, met zijn *Enervatio* de eerder verschenen weerleggingen van Spinoza's *Tractatus* te verbeteren. In 1674 waren reeds vier Nederlandse bestrijdingen van de *Tractatus* voorhanden. De eerste verscheen in 1671 en was het werk van Johannes Melchior: *Epistola Ad Amicum, continens Censura Libri, cui titulus: Tractatus Theologico-Politicus, In quo demonstratur, etc.*⁶⁴ Johannes Melchior (1646-1689) had in Groningen theologie gestudeerd onder Maresius en Alting. Vanaf 1682 tot zijn dood was hij hoogleraar te Herborn. Daar verschenen ook, na zijn dood, in 1693 zijn *Opera Omnia*.⁶⁵ Erg interessant is zijn *Epistola* niet.

Meer aandacht verdient de *Vindiciae Miraculorum* uit 1673 van Jacob Batelier (1593-1672).⁶⁶ Hij was de jonge remonstrantse predikant die, samen met De Fijne, vlak na de Dordtse Synode de Van der Koddess ervan had geprobeerd te weerhouden, onafhankelijke vergaderingen te beleggen op grond van 1 Cor.14, door in het Warmondse college vrij te profeteren tegen het recht op vrije profetie. Bovendien was hij president van de remonstrantse Societeit ten tijde van de onenigheden rond het Rotterdamse vrijdags college. Hij was een vooraanstaand remonstrant, die zijn sporen als polemicus had verdiend in een langdurige controverse met Voetius en Schoockius, die begon in 1634, voortduurde tot 1642 en die van beide zijden stevige strijdschriften had uitgelokt.⁶⁷

Bateliers *Vindiciae* verscheen postuum. Hij voltooide dit werk op 23 januari 1672. Het heeft er alle schijn van dat we de *Vindiciae* als het officiële remonstrantse antwoord op de *Tractatus* kunnen beschouwen. Er is namelijk een tamelijk omvangrijke briefwisseling overgeleverd tussen verschillende remonstrantse prominenten, waaruit blijkt dat men eensgezind Spinoza het hoofd wilde bieden. Batelier wisselde brieven met de hoogleraar aan het remonstrants seminarie, Philippus van Limborch⁶⁸, die op zijn beurt onder anderen met de Utrechtse remonstrantse predikant Engelbert van Engelen correspondeerde over Spinoza.⁶⁹ Van Engelen was eveneens door Batelier om advies gevraagd. Was Batelier van Van

Engelens bijdrage niet erg onder de indruk, Van Limborchs voorstellen lijkt hij enthousiast te hebben ontvangen.⁷⁰ Wel was het vermoedelijk aan Van Engelen te danken, dat Batelier en Van Limborch op de hoogte waren van het bestaan van een vooralsnog onuitgegeven manuscript van Van Mansvelt over de *Tractatus*.⁷¹ Hoewel ik Van Limborchs brieven aan Batelier niet heb kunnen achterhalen en derhalve niet in staat ben de precieze omvang van zijn invloed op de *Vindiciae* vast te stellen, blijkt met name uit een brief die Batelier, vlak na de voltooiing van de *Vindiciae* aan Van Limborch schreef, dat op aanraden van Van Limborch veel aan de oorspronkelijke versie is toegevoegd.⁷²

Ook Van Mansvelts *Adversus Anonymum Theologo-Politicum Liber Singularis* verscheen in 1674 postuum.⁷³ Regnerus van Mansvelt (1639-1671) was hoogleraar in Utrecht. We hebben hem al ontmoet als een sympathisant van de Leidse cartesiaan Wittichius, voor wie hij het opnam tegen Maresius' *De Abusu Philosophiae Cartesianae*. Maresius had Van Mansvelt van repliek gediend, onder andere door hem af te schilderen als een "*Spinozae Discipulum*". Want Spinoza was een cartesiaan en in 1671 - Maresius' uitdaging kwam vlak voor Van Mansvelts dood - was nog geen enkele cartesiaanse bestrijding van de *Tractatus* verschenen.⁷⁴ Het zeer omvangrijke *Adversus* moet echter toen reeds grotendeels voltooid zijn geweest. Het plotselinge overlijden van de woordvoerder der cartesianen en de dood van de zegsman van de remonstranten stond een snelle uitgave van hun werk kennelijk in de weg. Daarmee is misschien een van de oorzaken gegeven van wat Richard Popkin onlangs "the public silence" heeft genoemd, die de eerste jaren na het verschijnen van de *Tractatus* rond Spinoza's denkbeelden zou hebben geheerst.⁷⁵

De vierde Nederlandse kritiek op de *Tractatus* kwam van Willem van Blyenbergh. Hij is hier reeds geïntroduceerd als opponent van Jacob Ostens, correspondent van Spinoza en aanhanger van Heidanus. Zijn *De Waerheyt van de Christelijcke Godts-Dienst* verscheen in 1674.

Een vergelijking tussen de *Enervatio* en de aanvallen op de *Tractatus* van Melchior, Batelier, Van Mansvelt en Van Blyenbergh brengt onmiddellijk aan het licht dat Bredenburgs kritiek pas in de geometrische bewijzen het werk van zijn voorgangers voorbij streeft. Wat hij in de eerste drie secties van zijn *Enervatio* te berde bracht tegen Spinoza's exegetiek, zijn christologie en de rol die zijn halfverzwegen filosofische uitgangspunten spelen, was tegen de tijd dat zijn werk van de drukpers kwam, allesbehalve oorspronkelijk. In feite sloot hij zich aan bij wat op dat moment als *communis opinio* kon worden beschouwd.

Ik begin bij Bredenburgs laatste en belangrijkste punt. Het was bepaald niet zijn ontdekking dat Spinoza de natuur voor God zou houden. Melchior vroeg zich in 1671 al af "possisne Deum concipere absque conceptu rerum extra ipsum existentium?"⁷⁶ Van Mansvelt was reeds van oordeel dat alle stellingen van de *Tractatus* "fluunt ex absurdissimo illo quod fovet Mysterio, de Deo corporeo ab universo non distincto ...".⁷⁷ Wie de *Tractatus* goed leest, zal volgens Van Mansvelt zien dat Spinoza "per naturam intelligere Deum identificatum, seu non diversum ab universitate rerum corporearum. Quod est absurdissimum illud fundamentum cui totus hic tractatus innititur."⁷⁸ Batelier had eveneens reeds de vraag gesteld, "nisi doceat novus philosophus perfricta fronte, pro Deo naturam substituendam esse?"⁷⁹ Bateliers verontwaardiging was oprecht. Vlak na de *Vindiciae* voltooid te hebben, schreef hij Van Limborch, niet te weten of hij Spinoza's stelling "Dei essentiam nihil esse aliud nisi ipsissimam Naturae potentiam", "an stultum an insanum" moest vinden.⁸⁰ Van Blyenbergh beweerde zelfs dat "onsen Schrijver (...) weet dat ick voor mijn particulier daer van verseeckert ben, dat hy tot die extremiteyt gekomen is dat de natuer selve Godt, en *Corpus est attributum Dei*, het lichaem een toevoeginghe Godts is".⁸¹

Bredenburg hield de identificatie van God en de natuur in die zin fundamenteel voor de *Tractatus*, dat zij in zijn ogen dienst deed als vooronderstelling voor Spinoza's identificatie van Gods verstand en wil en daarmee voor het absolute determinisme dat ook God aan de werking van het noodlot onderwerpt en Hem van de macht tot het verrichten van wonderen en het straffen en belonen van de mens berooft, en zelfs van de mogelijkheid, de wereld te scheppen. Ook hierin was met name Van Mansvelt hem voorgegaan. Weliswaar stelde de Utrechtse hoogleraar in zijn commentaar op Spinoza's analyse van het wonder vast dat de vermenig van Gods wil en verstand, die Hem van Zijn vrijheid berooft, de meest fundamentele stelling van de *Tractatus* is⁸², in zijn kritiek op Spinoza's hoofdstuk over de goddelijke wet houdt hij er aan vast dat het eigenlijk de vereenzelviging van God met de natuur is, die tot het fatalisme leidt.⁸³ Met naar het zich laat aanzien wat minder oog voor de systematiek van "Zinopsa", had Melchior Spinoza evenzeer reeds van fatalisme beschuldigd. Hij legde als eerste publicist het verband tussen Spinoza en de klassieke protagonisten van het atheïsme. Hij vermoedde dat Spinoza een epicureïsche God wilde invoeren, gebonden aan een stoïsch noodlot.⁸⁴

Alle vier de voorgangers van Bredenburg probeerden verder aan te tonen hoe selectief Spinoza zich van de Schrift bediende en hoe onterecht derhalve zijn pretentie was, de Bijbel zichzelf te laten uitleggen. Von Dunin Borkowski wees er reeds op dat Van Mansvelts kritiek op de "allzu schmale Schriftbasis zum Erhärten der Prophetentheorie" vooruit grijpt op veel latere analyses van de *Tractatus*. Bovendien prees hij reeds Van Mansvelts aanmerkingen op Spinoza's behandeling van het wonder. Ook daar "hat Mansvelt die von den neueren Kritikern bemerkte, von Spinoza bewusst zugelassene Vermengung zweier Methoden, einer mehr rationalistischen und einer rein schriftmässigen, beobachtet und "aus der Schrift allein" gegen viele Erklärungen des Amsterdamer Bibliker Stellung genommen".⁸⁵ Van bijvoorbeeld Van Blyenbergh kan hetzelfde worden gezegd. Eerder zagen we dat Bredenburg Spinoza herhaaldelijk van kwade trouw beschuldigt. Spinoza zou welbewust bizarre exegeses leveren en een definitie van theologie, die zich niet laat rijmen met wat over de mogelijkheden van die wetenschap moet worden geconcludeerd uit wat hij over de filosofie als "regnum Veritatis" beweert. Net als Van Mansvelt bereidde Van Blyenbergh die kritiek voor en dat nergens pertinentter dan waar hij Spinoza's visie op het "heil door gehoorzaamheid" doorlicht. Wat Spinoza in het vijftiende hoofdstuk probeert aannemelijk te maken, dat er een niet-intellectuele, uitsluitend op grond van openbaring te aanvaarden weg tot het heil zou openstaan, voor wie het hoogste goed - God liefdevol te kennen - te hoog gegrepen is, zou in strijd zijn met de systematische afbraak van de zekerheidscriteria met behulp waarvan wij een openbaring als zodanig zouden kunnen herkennen: "Indien het waarheyt is, datmen door gehoorsaemheyt zaligh wort, en dat wy dit niet door de reden, maer alleen door de openbaringe leeren en vast stellen; waer dan die Liedten die ons dese openbaringe na-gelaten hebben Cap.2 van dit Tractaet beschuldigt van doolinge, van by-voeginghe van haer eyge concepten en van contradictie geleert te hebben ..." ⁸⁶ Elders in *De Waerheyt* heet wat Spinoza over de morele zekerheid zegt, die wij van deze heilsweg kunnen hebben "een doeckje voor 't bloeden".⁸⁷

Bredenburg lijkt zich in het eerste deel van de *Enervatio* slechts van de eerste bestrijders van de *Tractatus* te onderscheiden doordat hij relatief meer aandacht schenkt aan Spinoza's christologie. Dat onderscheidt zijn bijdrage aan de vroege antispinozistische polemiek eveneens van een document dat hier nog niet is genoemd, maar dat wel van belang lijkt, de beroemde brief van 24 januari 1671 van Lambertus van Velthuysen aan Jacob Ostens.⁸⁸ Het lijkt mij geen buitenissige veron-

derstelling, dat Bredenburg die brief heeft gekend. Evenmin heb ik er moeite mee, aan te nemen dat hij Spinoza's antwoord heeft gezien, gericht aan Ostens en via Ostens aan Van Velthuysen zelf. Overigens kan een vergelijking tussen Van Velthuysens brief en de *Enervatio* mijn algemene conclusie, dat het eerste deel van de *Enervatio* in grote lijnen overeenstemt met oudere kritiek op de *Tractatus*, slechts bevestigen. Het doet vooral denken aan de *Vindiciae Miraculorum* van Batelier. Er zijn details, zoals Bredenburgs klacht dat Spinoza God afschildert als een bedrieger⁸⁹ en zijn kenschets van de theologie als "regnum veritatis", die we al vinden bij Batelier⁹⁰, en er is een meer algemene gemeenschappelijke trant van betogen.

We hebben gezien hoe Bredenburg, op zoek naar de kern van de *Tractatus*, in het zesde hoofdstuk en het vierde belandt, waar respectievelijk de wonderen en de goddelijke wet worden besproken. Hij wilde vermijden door bijzaken te worden afgeleid. Zo zou hij zijn voorgangers kunnen overtreffen. Dat is echter precies wat Batelier al had gedaan, die ermee volstond uitsluitend voor de realiteit van het wonder op te komen en dat vanuit de overtuiging, alleen daarmee heel Spinoza's atheïsme omver te kunnen werpen. Zijn boek bestaat uit een korte inleiding, uit de letterlijke weergave van het zesde hoofdstuk van de *Tractatus* en uit een commentaar daarop, dat hem leidt naar het vierde hoofdstuk, waar de eigenlijke "atheismi fundamenta"⁹¹ te vinden zouden zijn. Precies zoals Bredenburg dat na hem zou doen, wees hij op de laconieke exegeses van Spinoza⁹², de geringe waarde van diens argumentatie uit wat het wezen van de driehoek zou zijn voor de eventuele identiteit van Gods verstand en Zijn wil⁹³, het tegenstrijdig karakter van wat Spinoza als theologie "ad usum vitae" presenteert⁹⁴ en de rampzalige consequenties van Spinoza's determinisme zowel voor de vrijheid van God als voor die van de mens.⁹⁵ Bateliers houding ten opzichte van Spinoza verschilt slechts in zoverre van die van Bredenburg, dat Batelier niet in het cartesianisme geïnteresseerd lijkt te zijn. Hij wantrouwt, wat hij de "nieuwe filosofie" noemt⁹⁶ en formuleert zijn bezwaren in theologische termen. Uiteindelijk zou Spinoza er op uit zijn de algemene voorzienigheid te verklaren "ex ordine et concatenatione illa causarum naturalium non interrupta"⁹⁷ en het bestaan van de bijzondere volledig te ontkennen.⁹⁸

Het belangrijkste gemeenschappelijk motief achter de meer filosofisch georiënteerde aanvallen op de *Tractatus* lijkt de angst te zijn, dat dit

werk het cartesianisme in diskrediet zou brengen. Van Mansvelt, Van Blyenbergh en Bredenburg gingen in het offensief vanuit de hoop van de nood een deugd te kunnen maken. Spinoza leek de ideale tegenstander, tegen wie de apologetische beloftes van het cartesianisme eindelijk konden worden ingelost. Enerzijds moesten zij aantonen dat het niet op het conto van Descartes kon worden geschreven, dat de auteur van een *Principia Philosophiae Cartesianae* heel het Christendom wilde "uitroeien". Anderzijds voelden zij zich als kenners van Descartes' werk de eerst aangewezenen om de aanval op deze afvallige cartesiaan te openen en in een moeite door zo ten langen leste uit de beklaagdenbank te klimmen en het initiatief te nemen in de strijd tegen het atheïsme.

Van Mansvelt zegt met zoveel woorden, het Spinoza's grootste misdaad te achten, onder het vaandel van "ille Nobiliss. Cartesius" het atheïsme te willen invoeren, op het moment dat juist het cartesianisme de grootste belofte inhoudt voor de toekomst.⁹⁹ Hij geeft toe dat de verhouding tussen theologie en filosofie een probleem is, maar blijkt van oordeel dat dat probleem door de scholastiek in het leven is geroepen.¹⁰⁰ De scholastici hebben de theologie met hun gefilosofeer vrijwel volledig verduisterd. Uitgerekend in deze eeuw is echter door toedoen van de "vir Nobilissimus Renatus Cartesius"¹⁰¹ de mist weer opgetrokken. Nu is de tijd dan aangebroken, zo betoogt Van Mansvelt, dat heel geleerd Europa eensgezind de vleugels kan uitslaan: "Ac per totam Europam a viris Doctissimis eodem ordine, ex iisdem principiis non tantum quotidie plura magis magisque patefiant; verum etiam infinitae quaestiones et dubitationes tollantur et praescindantur."¹⁰² Waar de zondeval de mens het zicht belemmert, dient hij zich te verlaten op de Openbaring. De Schrift is "quasi complementum" van de natuur.¹⁰³ De Vader van beide lichten (Jacobus 1:17) is dezelfde God. Jac 3:11: "Doet soms een bron uit denzelfden ader zoet en bitter water opwellen?"¹⁰⁴ Ook de theologie leert waarheden, want de gehoorzaamheid die volgens Spinoza haar uitsluitend object is, vooronderstelt kennis van een waarheid.¹⁰⁵

Van Mansvelt verwijt Spinoza geloof met de act van het gehoorzamen te verwarren.¹⁰⁶ De Schrift leert alleen geen "Scientiae", "si per Scientias intelligat veritatum concatenatam deductionem ex primis principiis".¹⁰⁷ Spinoza doet de theologie geweld aan, door het voor te stellen alsof haar waarheden kunnen worden aangepast, waaraan dan ook: "nulla potest admitti accomodatio inter duas veritates per se veras. Utraque enim a Deo est, Verum vero semper correspondet absque accommodatione (...) Si autem veritas falsitati accomodetur, desinit esse veri-

tas, utpote quae cum falsitate nullum admittit commercium."¹⁰⁸ Hoewel Wittichius Descartes volgde en in principe geen bezwaar had tegen de veronderstelling dat de Schrift is aangepast "ad captum vulgi", stemt Van Mansvelt in grote lijnen overeen met zijn collega uit Leiden.¹⁰⁹ De filosofie verdient een onafhankelijke plaats naast de theologie, maar moet erkennen dat er waarheden zijn die de rede te boven gaan en *sola fide* aanvaard moeten worden.¹¹⁰

Net als overigens Van Mansvelt, was Van Blyenbergh van oordeel dat Spinoza in de sporen van Lodewijk Meyers *Philosophia S. Scripturae Interpres* was getreden.¹¹¹ Ook hij wijst er op hoe zeer Spinoza zijn "Meester" Descartes ontrouw is. Waar Spinoza God aan het noodlot onderwerpt, zag Descartes in dat Gods eeuwige waarheden niet uit de noodzakelijkheid van Zijn natuur, maar uit de volmaaktheid van Zijn verstand en wil voortvloeien.¹¹² Van Blyenbergh is echter aanzienlijk minder duidelijk over zijn eigen visie op de verhouding tussen filosofie en theologie. Onder filosofie verstaat hij "die natuerlijke wetenschappen dier dingen die door natuerlijke oorsaecken moeten verklaert worden".¹¹³ Theologie definieert hij als de wetenschap die ons leert "of uyt Godts openbaringe of uyt ons aendachtig natuerlijk verstand Godt en de dingen die daer aen dependeren, klaer te verstaen en begriipen".¹¹⁴ Op grond van deze definities verklaart hij "dat het geloof aen yeder de vrijheyt van de Philosopheren toe-staet".¹¹⁵ Elders in zijn *De Waerheyt van de Christelijcke Godts-Dienst* is hij echter veel minder vastbesloten, filosofie en theologie als onderscheiden disciplines op te vatten. Zo blijkt hij van mening dat de Bijbel een onovertroffen "Theologische Philosophia" bevat. Als voorbeeld van een dergelijk schriftuurlijk-wijsgerig inzicht geeft hij Rom. 11:36: "want uyt hem door hem en tot hem zijn alle dingen, hem zy de heerlijkheyt in der eeuwigheyt, dat is hy is soo volmaeckt in wesen en in wercken. Dat hy om yet te wercken, niet als de volmaecktheyt van des-selvs natuer behoeft: waerom hy hem 1 Cor 8,6 noemt een Godt uyt welcke alle dingen zijn en 1 Cor. 15,28 dat hy alles in alles is, ja Actor 17 stelt hy (= Paulus, L.v.B.) Godts wesen soo oneyndigh volmaeckt, dat wy ons in hem leven, bewegen en zijn: seeckerlijck, dit sluyt soo veel Studie en Philosophische bedenckingen in sich, als onsen Schrijver oyt of oyt sal kunnen uyt-drucken".¹¹⁶ En Paulus is niet de enige filosoof die in de Bijbel aan het woord komt. De grootste filosoof uit de geschiedenis is Mozes, die een onvergelykbaar geniale formulering van het ontologisch

Godsbewijs gaf, waarin al Zijn eigenschappen besloten liggen, toen hij verklaarde dat God zich liet kennen als Jehovah.¹¹⁷

Naar aanleiding van zijn aanval op Jacob Ostens is hier reeds gewezen op Van Blyenberghs lof voor Spinoza's analyse van de *lex divina*. De kritiek die hij daarop desondanks formuleert, laat zien hoe hij probeerde enerzijds filosofie en theologie te scheiden en anderzijds dacht vol te kunnen houden dat we juist in het object van de theologie, de Bijbel, een superieure filosofie verwoord zien. Hij verwijt Spinoza niet in te zien dat een mens niet alleen filosoof kan zijn, maar altijd zo niet theoloog, dan toch op zijn minst ook gelovig christen moet zijn, omdat "Godt noch boven de natuerlijke wet, een geopenbaerde door Moses aen de Ysraelijten gegeven heeft".¹¹⁸ Voorzover "wy alleen Philosophen en geen Christenen waren" heeft Spinoza gelijk, "maer soo veel als wy Christenen zijn, is dit alles onvolmaeckt en stuckswijse".¹¹⁹ Wij moeten als filosofen christenen zijn omdat ons aangeboren Godsídee ons tot de erkenning moet leiden dat het historisch gegeven van de Openbaring inderdaad het gevolg moet zijn geweest van Gods wezen, dat wil zeggen van de volstreckte volmaaktheid van Zijn verstand en wil.¹²⁰

Een van de zeer zeldzame werkelijke spinozisten uit het eind van de zeventiende eeuw, Johannes Duijkerius, kwam in zijn in 1697 verschenen sleutelroman *Vervolg van 't Leven van Philopater* terug op Van Blyenberghs "christelijke filosofie": "en als 't na lang onderzoek gebeurde, dat hy zijn natuerlijke kennis niet kon confronteren met dat woord, zo behielt *dit* zoo veel aanzien by hem, dat hy zig zelfs liever suspecteerde, dan te denken dat dat woord niet de klinkklare waarheid zou te kennen geven; dat is met platte woorden gezegt, dat hy noyt zig zelf, nog ook de H.Schrift kon verstaan, maar een twijffelaar moest blijven".¹²¹ Deze kritiek raakt historisch beschouwd kant noch wal. Van Blyenbergh stond uiteindelijk op het standpunt van Heidanus, Wittichius, Van Mansvelt en zo vele anderen uit zijn tijd: de menselijke feilbaarheid van de filosofie moet in principe altijd zwichten voor de theologie en dat is redelijk omdat "de Godts-geleertheyt die door Godts openbaringe aen ons geschiet, noyt kan feylen ...".¹²²

Het zou juist Bredenburg zijn, die ten prooi viel aan de twijfel, die volgens Duijkerius Van Blyenbergh zou hebben moeten overvallen. Anders dan de overige hier besproken vroegste bestrijders van de *Tractatus*, was alleen Bredenburg bereid in een mogelijk conflict tussen theologische en filosofische overwegingen aan de laatste het meeste

gewicht te verlenen. Met betrekking tot de eerste helft van de *Enervatio* bleef dat standpunt zonder gevolgen. Wat hij daarin tegen Spinoza inbracht, verschilde nauwelijks van wat Van Mansvelt en Van Blyenbergh vóór hem al tegen Spinoza hadden aangevoerd en lijkt zelfs grotendeels gecopiëerd van Bateliers *Vindiciae*. Bredenburgs originaliteit blijkt uit de twee geometrische bewijzen, die de tweede helft van de *Enervatio* vormen. Dat hij in zijn kritiek verder kon gaan dan zijn voorgangers, dankte hij aan zijn extra kennis van Spinoza's filosofie, vermoedelijk opgedaan uit een kopie van de *Korte Verhandeling* of een andere vroege versie van de *Ethica*. Waartoe dit alles Bredenburg zou leiden zal blijken in de volgende paragraaf.

3.3. *Enervatio Tractatus Theologico-Politici*: deel 2

De zinspeling, in het voorwoord van de *Enervatio*, op de groet aan de lezer van Lodewijk Meyer bij Spinoza's *Principia Philosophiae Cartesianae*, deed reeds vermoeden dat Bredenburg de Spinoza van de *Tractatus* wilde confronteren met die van de *Principia*. Dat hij nu Spinoza's methode uit die inleiding op Descartes tegen de *Tractatus* uitspeelt, sluit daar onmiddellijk op aan. Bredenburgs strategie is bij uitstek provocerend. Hij wil Spinoza verleiden tot een debat. Daarom ook had hij zijn "Ontzenuwing" door Johannes Sylvius, sinds 1669 conrector, vanaf 1681 tot 1719 rector van de Latijnse school te Rotterdam in het Latijn laten vertalen.¹²³ Spinoza was niet bereid gebleken de kritiek op de *Tractatus* te weerleggen. Uit zijn briefwisseling met Van Blyenbergh blijkt dat hij allerminst van hem onder de indruk was. Uit een brief aan Jarich Jelles blijkt dat hij ook de aanval op de *Tractatus* die Van Mansvelt had geschreven, zelfs niet de moeite van het lezen waard vond.¹²⁴ Een reactie op hun zo uiterst gedetailleerde betogen zou een minstens zo omvangrijk antwoord vereisen. Een repliek op Bredenburgs *Enervatio* zou zich echter kunnen beperken tot het uitwisselen van enkele korte demonstraties. Nergens is zo duidelijk dat Bredenburg meer wist van Spinoza's denkbeelden dan de bestudering van de *Principia* en de *Tractatus* hem had kunnen opleveren als in deze twee bewijzen. Ook dat maakt onderdeel uit van zijn provocerende strategie.

Het zal hier nog blijken hoe verschillend de *Enervatio* in de loop der tijden zou worden beoordeeld. In de volgende paragraaf zullen beide delen van dit werk kritisch worden geëvalueerd. Van Spinoza verscheen

geen reactie. Op 1 december 1675 schreef hij Oldenburg over zijn kritici: "Wanneer evenwel sommigen menen dat het *Godgeleerd-staatskundig* vertoog <alleenlijk> daarop steunt, dat God en de natuur (die zij dan opvatten als een zekere massa of stoffelijke materie) een en hetzelfde zijn, zijn ze het spoor totaal bijster."¹²⁵

(i) *God = Natuur*

Het eerste geometrisch bewijs moet laten zien waar het toe leidt, de natuur God te noemen. Het tweede toont aan dat God niet de natuur kan zijn, omdat de natuur ook volgens Spinoza's eigen vooronderstellingen een effect moet zijn. Het eerste bewijs loopt uit op de conclusie dat alle mogelijke modificaties van de attributen van de natuur noodzakelijk zouden bestaan. Het eerste bewijs is vooral interpretatief van karakter, het tweede is ronduit kritisch. Hoogst merkwaardig is dat Bredenburg in een soort scholium tussen de eerste en de tweede definitie vaststelt dat hij onder "natuur" alles verstaat wat de gemeenschappelijke essentie heeft, noodzakelijk te bestaan. Hij acht zich daartoe gerechtigd op grond van de in de eerste helft van zijn *Enervatio* geformuleerde afleiding.¹²⁶ De vraag dringt zich op, wat er dan nog te bewijzen valt. Te meer daar Bredenburgs definities noch het wezen van het *definiendum*, noch de betekenis van het *definiens* vastleggen, maar slechts beschrijven wat Spinoza onder de betreffende begrippen zou verstaan. De vraag stellen is haar beantwoorden. Hij heeft dit eerste bewijs eigenlijk helemaal niet nodig. De belangrijkste functie ervan is Spinoza uit te dagen. Bredenburg imiteert Spinoza's methode uit de *Principia* en grijpt zijn kans om te tonen dat hij uitstekend geïnformeerd is over de "argumenta et rationes quas sibi reservavit". Dat maakt zijn bewijsovervoering voor ons interessant.

Om te laten zien wat het resultaat is van de identificatie van God en de natuur, introduceert Bredenburg in zijn tweede definitie een begrip dat in Spinoza's vocabulaire niet voorkomt, de "machine". Hij spreekt van een "Ens, quod solummodo ex suae naturae seu essentiae necessitate, per causarum concatenationem, operatur."¹²⁷ Volgens de eerste stelling zou de essentie van de attributen van de natuur niet te onderscheiden zijn van de essentie van de natuur. De tweede stelling beweert dat hun essentie dus net zo noodzakelijk bestaat als die van de natuur. Stelling III geeft vervolgens dat de natuur een machine is, wat wordt aangetoond met behulp van vier verschillende passages uit de *Tractatus*.¹²⁸ De vierde stelling zegt dat de attributen van de natuur

handelen volgens de volmaaktheid van hun essentie. Volgens de vijfde en laatste stelling van het eerste bewijs zouden tenslotte alle mogelijke modificaties van de attributen van de natuur noodzakelijk bestaan. De noodzakelijkheid die de natuur in haar geheel kenmerkt, zou evenzeer de individuele verschijningsvormen van haar attributen gelden. Om dit te kunnen bewijzen, moest worden aangetoond hoe de modificaties zich tot de attributen en hoe de attributen zich tot de natuur verhouden. Dat is wat Bredenburg in de loop van dit bewijs probeert op te helderen. Wil de noodzakelijkheid die de natuur als God beschouwd kenmerkt, ook de particuliere modificaties bepalen, dan moeten alle attributen samen de natuur uitmaken, zodat zij alles zijn wat er is, zodat zij de brug slaan van het substantieel determinisme naar het determinisme dat heerst in de gemodificeerde wereld. De attributen spelen in Spinoza's verzwegen filosofie volgens Bredenburg een dubbele rol. Omdat er oneindig veel attributen zijn is er niets buiten de natuur en omdat zij net zo noodzakelijk bestaan als de natuur zelf, bestaan de modificaties van de attributen van de natuur eveneens noodzakelijk.¹²⁹

Leszek Kolakowski heeft er, voorzover ik weet, als eerste op gewezen dat de geometrische bewijzen van de *Enervatio* verraden dat Bredenburg ongepubliceerde manuscripten van Spinoza tot zijn beschikking moet hebben gehad. Hij refereerde daarbij naar de pas in 1677 in de *Opera Posthuma* verschenen *Ethica*.¹³⁰ Mij lijkt het minstens zo waarschijnlijk dat Bredenburg de *Korte Verhandeling* tot zijn beschikking had. Met name de eerste definitie van het eerste geometrisch bewijs wijst in die richting: "Per vocem Naturae, ex supposito quod ea sit Deus, hic loci intelligitur Essentia per se infinita et respectu suorum attributorum infinita, et cujus existentia de ejus est essentia, e qua non solum omnes rerum essentiae, sed etiam existentiae omnium rerum possibilium profluunt sive emanant."¹³¹ Deze definitie valt onmogelijk uit de *Principia* of de *Tractatus* af te leiden, de enige twee in 1675 door Spinoza gepubliceerde geschriften. Ze doet echter sterk denken aan de eerste zin van het hoofdstuk "Wat God is" uit de *Korte Verhandeling*, waarin de natuur wordt omschreven als een wezen dat "bestaat van oneindelijke eigenschappen, van de welke een ieder des zelfs, in zijn geslagt, volmaakt is. Het welk ten eenemaal overeenkomt met de beschrijvinge, die men aan God geeft."¹³²

Aan de *Principia* ontleent Bredenburg wel zijn interpretatie van de conclusie van het eerste bewijs. Dat de mogelijke modificaties van de attributen van de natuur noodzakelijk bestaan, betekent dat "omnes

possibiles Modificationes semper existere; et concatenationem causarum ex principio naturae tanquam ex Machine emanantem, de qua loquimur, non progredientem, sed circularem processum constituere ...".¹³³ Deze duiding van het noodzakelijk bestaan van de modificaties als noodzakelijke momenten in een proces dat circulair verloopt en daardoor oneindig is, zonder dat de afzonderlijke momenten in die kringloop oneindig zijn, ontleent hij vermoedelijk aan *PPC* II 8 cor.: "Bij iedere beweging beweegt tegelijkertijd een gesloten kring van lichamen."¹³⁴ In het bewijs van deze laatste stelling blijkt nog eens dat Bredenburg meer wist van Spinoza's metafysika dan hij toegaf. Alle mogelijke modificaties zouden namelijk volgens Spinoza, voorzover zij bestaande essenties zijn en daardoor hun individuele essentie delen met die van de natuur, "ex essentia Naturae per ejus naturationem, hoc est, per Attributorum operationem (...) emanant, et quia (per Propositi.4.) Attributa Naturae secundum perfectionem suae naturae operantur, hoc est naturant, idcirco etiam verum est, omnes possibiles Modificationes esse necessariae existentiae ...".¹³⁵ Blijkbaar kende Bredenburg Spinoza's doctrine van *natura naturans* en *natura naturata*. In Spinoza's teksten die waren verschenen toen Bredenburg de *Enervatio* schreef, treffen we alleen in de *Principia* twee keer de term *natura naturata* aan.¹³⁶ In de *Korte Verhandeling* vinden we daarentegen zowel een hoofdstuk *Van de Naturende Natuur* als een hoofdstuk *Van de genatuurde Natuur*.¹³⁷

De twee bewijzen die het slot vormen van de *Enervatio*, zijn inhoudelijk niet streng gescheiden. Eerst wil Bredenburg hebben vastgesteld wat Spinoza's metafysika behelst, voordat hij haar gaat bekritisieren. In een soort intermezzo werkt hij de consequenties uit van de conclusie dat Spinoza een absoluut determinist is. Nu hij heeft afgeleid waar de eigenlijke filosofische grondslag van de *Tractatus* op uit loopt, vergelijkt Bredenburg haar nog eens met wat Spinoza over de theologie zegt. Spinoza beweert dat de theologie geen "regnum veritatis" kan zijn, omdat de Bijbel geen waarheden leert. De Bijbel zou geen waarheden leren omdat ze is aangepast "ad captum vulgi". Waarom dit vanuit theologisch oogpunt onjuist is, heeft Bredenburg in het eerste deel van zijn betoog uit de doeken gedaan. In het tweede deel heeft hij laten zien dat de filosofie, die Spinoza het domein van de theologie laat usurperen, onbewezen blijft. Vervolgens heeft hij volbracht, wat Spinoza naliet te doen. Hij heeft uiteengezet wat die filosofie behelst.

Nu kan hij aantonen wat hij al eerder suggereerde, dat zijn tegenstander zowel theologisch als filosofisch beschouwd te kwader trouw

was, toen hij het deed voorkomen alsof er in zijn optiek nog enige theologie mogelijk was. Want als Spinoza inderdaad het volslagen determinisme aanhangt, dat Bredenburg uit de *Tractatus*¹³⁸ beweert te destilleren als het resultaat van de identificatie van God en de natuur, wat kan dan "aanpassen aan het bevattingsvermogen van de mens" nog zijn?¹³⁹ Wat kan verder nog bedoeld zijn met Gods wil, Zijn intellect, Zijn "stem" en "mond"? Wat is nog het bijzondere aan Jezus' verhouding "de mente ad mentem" tot God? Volgens Spinoza's filosofie is een theologie waarin Christus een geprivilegieerde positie inneemt onmogelijk. Hij kan niet anders dan van oordeel zijn dat "het water, de aarde, de wolken of enig ander natuurlijk individu" net zozeer "stem en mond" van God zijn als alle andere.¹⁴⁰

Bredenburg heeft inmiddels voorzien in de noodzaak, de voor de hand liggende tegenwerping te beantwoorden dat op zijn minst de mens zich van bijvoorbeeld wolken onderscheidt door zijn bewustzijn. Hij heeft namelijk eerder opgemerkt, niet te kunnen uitwiden over alle attributen en modificaties "cum plurima nobis incognita sint: sed solummodo de Extensione et Cogitatione, utpote notis ...".¹⁴¹ Alleen met behulp van deze bijzondere kennis van Spinoza's filosofie, die weer noch aan de *Principia*, noch aan de *Tractatus*, maar uitsluitend aan de *Korte Verhandeling* of de *Ethica* kan worden ontleend, is Bredenburg in staat te antwoorden dat "omnia alia Naturae individua intelligentiam, cogitationes, perpensiones, ac ratiocinationes; imo liberam Voluntatis praelectionem aequae habere, ac ipsos homines ...".¹⁴² Alle natuurlijke dingen delen in het attribuuft denken, daardoor kunnen zij alle "vox atque os Dei" worden genoemd. Ook weet Bredenburg dat Spinoza de natuur, of God voor de enige substantie houdt: "Philosophum nostrum secundum suam sententiam, nempe quod Natura sit Deus, statitutum, in rerum natura non nisi unicam atque simplicem substantiam reperiri, cujus nobis duae Proprietates cognitae sunt, nempe Extensionem atque Cogitationem, quia hae duae in natura et essentia a se invicem differunt, cum substantia, quatenus extensa est, non cogitet, et contra, quatenus cogitat, extensa non sit; nam in cogitatione nulla percipitur extensio, et in extensione nulla cogitatio: Ac propterea, cum haec Substantia nec a cogitatione nec ab extensione distingui queat, sequitur, ubicunque sit Substantia, ibidem etiam et extensionem et cogitationem esse; atque adeo quoque omnia naturae individua et extensa esse et cogitare: Ac propterea de homine non magis dici posse, quod cogitet, quam de aqua, aut ligno, etc."¹⁴³

Zo scherpt Bredenburg zijn beschuldiging nog eens aan, dat Spinoza's duiding van Christus de draak steekt met het Christendom: "hij neemt alle christenen beet en lacht ze uit".¹⁴⁴ En dat niet alleen door welbewust een absurde theologie te formuleren, maar ook door de mens te reduceren tot een "wieltje" in een machine, voor wie het er volstrekt niet toe doet hoe hij, desnoods *ad usum vitae*, over de dingen denkt en of hij een oppassend leven leidt of niet.¹⁴⁵

Of Bredenburg ook een van de *critici* was, die Spinoza een exclusief materialistische Godsopvatting toeschreven, lijkt inmiddels nog maar de vraag. Hij geeft wel degelijk blijk van inzicht in de noodzakelijke oneindigheid van Gods attributen en het "bezield" karakter van de gemoedificeerde werkelijkheid. Binnen het raamwerk van de *Energatio* slaat Bredenburgs kritiek, aan het slot van het eerste bewijs, op Spinoza's determinisme, dat de mens niet langer als een vrij handelend moreel subject kan zien, de brug naar het tweede geometrisch bewijs. Bovendien bereidt zij de slotalinia's van de *Energatio* voor.

(ii) *Natuur = Effect*

Is het doel van het eerste geometrisch bewijs, te ontsluiten hoe Spinoza zijn lezers een rad voor ogen draait, waar hij het doet voorkomen alsof er naast zijn filosofie nog plaats zou zijn voor een theologie, het tweede bewijs moet aan het licht brengen, dat hij van die taktiek zelf het eerste slachtoffer werd. Dit bewijs telt slechts drie stellingen:

"I. *Natura per Individua constituitur, vel consistit in individuís, quae omnia naturaliter determinata sunt, ad existendum et operandum, certa ac determinata ratione.*"¹⁴⁶

"II. *Omnia Naturae Individua tam in essentia, quam in suis proprietatibus determinata sunt.*"¹⁴⁷

"III. *Natura est effectus seu creatura.*"¹⁴⁸

Voor het bewijs van de eerste stelling haalt Bredenburg het zestiende hoofdstuk van de *Tractatus* aan, waar met zoveel woorden wordt gezegd dat de macht van heel de natuur niets is dan de macht van alle individuen tegelijk (*simul*) en dat onder de heerschappij van de natuur niets anders moet worden verstaan dan de natuurlijke regels volgens dewelke elk individu op een zekere en bepaalde manier bestaat en werkt.¹⁴⁹ In feite is dit uiteraard de gevolgtrekking van de laatste stelling uit het eerste bewijs.

Om de derde stelling te bewijzen, gebruikt hij twee demonstraties, die corresponderen met de dubbele definitie die hij heeft gegeven van een "Ens summe perfectum." Een hoogst volmaakt zijnde is namelijk een zijnde, "de quo *Nihilum* absolute denegatur, et quod a nullo majori ente determinatur" ofwel een zijnde "quod infinitum est, ut cujus magnitudo in essentia, et proprietatibus, seu attributis per augmentationem, attingi nequit, et quod propter istam infinitatem necessariae est existentiae".¹⁵⁰ De natuur kan niet als "Ens summe perfectum" in de eerste zin worden beschouwd, dat wil zeggen als een wezen dat niet door iets anders bepaald kan worden, omdat alle individuen afzonderlijk niet oneindig zijn en dus niet noodzakelijk bestaan.¹⁵¹ Omdat het geheel van de natuurlijke individuen van dezelfde natuur is als de individuen afzonderlijk¹⁵² en elk afzonderlijk individu bepaald, eindig, contingent en dus een effect is, moet de natuur als geheel dat eveneens zijn. De natuur kan niet als hoogst volmaakt zijnde in de tweede zin van het woord worden opgevat, dat wil zeggen als een wezen dat een onveranderlijk grote essentie heeft, omdat het niet zo kan zijn dat alle mogelijke individuen in een *totum simul* bestaan. Integendeel, de natuurlijke dingen en hun essenties volgen elkaar op in een oneindige kringloop, waardoor als het ware het volume aan voorhanden essenties noodzakelijk voortdurend verandert.¹⁵³ Bredenburg lijkt te bedoelen dat Spinoza's analyse van de verhouding tussen deel en geheel zowel ruimtelijk als tijdelijk beschouwd te kort schiet. Enerzijds heeft hij verzuimd inzichtelijk te maken hoe een actueel bestaand eindig object deel heeft aan de oneindige essentie van de totaliteit aan bestaande objecten, anderzijds blijft het duister hoe Spinoza kan beweren dat de essentie van de totale natuur onveranderlijk want noodzakelijk kan blijven als zij haar essentie deelt met die van de *de facto* voortdurend veranderende natuurverschijnselen.¹⁵⁴

We zijn weer terug bij de inleiding op de twee geometrische bewijzen van de *Enervatio*. Een oorzaak en een gevolg kunnen niet dezelfde essentie hebben en evenmin tegelijkertijd bestaan.¹⁵⁵ De vraag of God heer en meester over Zijn eigen handelingen is, of Hem dus een bijzondere heerschappij toekomt en of Hij het goede beloont en het kwaad straft is beslist, nu we weten dat de natuur een effect is: "Nam ab una parte si non sit effectus, illa Deus est, idque necessario sequitur; et ab altera si sit effectus extra se causam requirit, quae illam consulto atque libere produxerit."¹⁵⁶

Bredenburg had er wellicht beter aan gedaan om hier triomfantelijk een punt achter zijn betoog te zetten. In de laatste alinea's maakt de zelfverzekerdheid die de *Enervatio* kenmerkt plots plaats voor twijfel. Weer is hij hier zijn eigen opzet ontrouw, weer verwijst juist deze passage naar wat vlak na het voltooiën van deze tekst zou volgen. De grootste zorg van Bredenburg blijkt de menselijke vrijheid. Spinoza zou alle mentale activiteit herleiden tot elkaar noodzakelijk opvolgende ideeën. Hij keert daarmee terug naar wat hij aan het slot van het eerste geometrische bewijs had genoteerd over de manier waarop Spinoza de verhouding tussen het attribut denken en zijn modificaties zou opvatten: "Ex eo igitur quod Deus ex necessitate suae naturae operatur, sive quod Natura sit Machina considerare volebamus, quod omnes illae Denominationes, ut *volendi affirmandi*, et *negandi*, proprie Cogitationi attribui nequeunt, cum omnes istae Denominationes sint nomina Actionum, quae in rerum natura nullius sunt existentiae. Ita ut Cogitationi nihil attribui possit praeter Ideas, utpote quae sunt Modificationes vel determinationes essentiae non modificatae Cogitationis."¹⁵⁷

Bredenburg is vooral zo bezorgd over deze consequenties omdat het bestaan van de menselijke vrijheid vooralsnog nooit positief bewezen zou zijn: "Verum quidem est, nondum a Viris doctis, imo ne quidem ab ipso Cartesio, Geometrice demonstratum esse, in Cogitatione Actiones esse, quae absolutam Libertatem pro suo principio habent ..."¹⁵⁸ Zo sluit Bredenburg zijn *Enervatio* af met een vraag, in plaats van met een oordeel. Het is precies deze vraag, die hij in 1684 als de bron aanwees van al zijn bemoeienissen met de filosofie en waarvan ik in het vorige hoofdstuk geprobeerd heb aan te tonen, dat ze ook reeds de achtergrond vormt van zijn in 1672 geschreven *Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods*. Kennelijk was hij niet langer tevreden met de oplossing die hij in dat manuscript voor het probleem van de verhouding tussen een almachtige God en een vrije mens had voorgesteld. Het bleef hem een raadsel hoe het tegelijkertijd waar kon zijn "*dat men, bespiegelen- de het volmaakte wezen van den Alderhoogsten, bespeurde, dat het zelve nootzakelijk oorsaak van alle gewrochten most zyn, en aan de andere zijde, datmen, achtnemende op de natuur des menschen, klaarlijk zag, dat hunne doeningen uyt het beleyt van een vrye wil hun oorspronck namen.*"¹⁵⁹

3.4. Bredenburg en de moderne Spinozakritiek

(i) *Enervatio* deel 1

Over de *Enervatio* zijn de meest uiteenlopende oordelen geveld. Pierre Bayle (1647-1706) schreef in zijn *Dictionnaire* dat iedereen die Spinoza's *Tractatus* geprobeerd heeft te weerleggen, er "les semences de l'Atheïsme" in aantrof, "mais personne ne les a développées aussi nettement que le Sieur Jean Bredenbourg".¹⁶⁰ De neef van Christophorus Wittichius, de vroeg achttiende eeuwse hoogleraar Jacob Wittichius (1671-1739) meende eveneens dat Bredenburg "met seer veel verstand en oordeel tegen Spinoza geschreven heeft".¹⁶¹ Spinoza's biograaf Johannes Colerus (1647-1707), die Bredenburg abusievelijk voor een wever hield, had daar zo zijn twijfels over. In het licht van Bredenburgs latere ontwikkeling vroeg hij zich af of "dat de spool van dezen Geleerden wever nu en dan mis schiet, en dat in 't weefzel hier en daar een grove draad onderloopt, als of se van Sociniaansch vlas gesponnen en 't zamengedraait was ...".¹⁶² Voltaire (1694-1778) ging nog verder. Ook hij zou de *Enervatio* hebben gelezen: "Mais loin de le réfuter parfaitement bien, j'ose croire qu'il le réfuta parfaitement mal; j'ai lu cet ouvrage, et j'en laisse le jugement à quiconque comme moi aura la patience de le lire. Bredenbourg fut si loin de confondre nettement Spinoza, que lui-même, effrayé de la faiblesse de ses réponses, devint malgré lui le disciple de celui qu'il avait attaqué: grand exemple de la misère et de l'inconstance de l'esprit humain."¹⁶³

De geringe dunk die Kolakowski van de *Enervatio* heeft, heb ik al geschetst. Hubbeling bespreekt alleen de tweede helft van dit werk, waarvan hij de structuur "ausgezeichnet" noemt.¹⁶⁴ Heine Siebrand daarentegen spreekt in *Spinoza and the Netherlands* van "Bredenburg's mistakes about the meanings of the *TTP*". De vraag of Spinoza inderdaad het fatalisme kan worden toegeschreven dat zijn vroege en veel latere critici in zijn werk ontdekten zou ervan afhangen, of het wel goed spinozistisch is om de essentie van de attributen op te vatten als niet onderscheiden van de essentie van de natuur, zoals Bredenburg dat in zijn geometrische bewijzen doet. In zijn behandeling van de *Enervatio* noemt Siebrand dit onder verwijzing naar Jonathan Bennetts commentaar op de *Ethica* "still an open question in Spinoza!"¹⁶⁵ Het behoeft geen betoog dat hiermee niet bewezen is dat Bredenburg zich "vergist" heeft. Ook als we weten dat Bredenburg bij het schrijven van de *Enervatio* de beschikking had over op dat moment nog niet gepubliceerd materiaal van

Spinoza, gaat het niet aan een oordeel uit 1675 over de *Tractatus* een vergissing te noemen omdat in een recent verschenen commentaar op de pas in 1677 uitgegeven *Ethica* een standpunt wordt ingenomen, dat zich niet laat rijmen met dat van Bradenburg. Siebrand is voorbij gegaan aan het belang van de chronologie waarin Spinoza's werk verscheen voor de ontvangst van die geschriften. In zijn ogen is de geschiedenis van die receptie - zowel die van Spinoza's tegenstanders als die van de enkele volgelingen die hij had - de geschiedenis van het misverstand, dat Spinoza God en de Natuur, *Deus sive Natura* voor identiek hield. Dat misverstand zou zijn oorsprong hebben gevonden in een onzorgvuldige lectuur van de *Ethica*, en wel in het bijzonder van *Eth* IV 4 dem.¹⁶⁶

Uit de geschriften van Batelier, Van Mansvelt en Van Blyenbergh, en zelfs uit het pamflet van Melchior blijkt echter zonneklaar dat deze vroegste critici van Spinoza reeds enkele jaren voordat de *Ethica* voorhanden kwam, tot de conclusie waren gekomen dat Spinoza de natuur voor God hield en dat hij een fatalist was bovendien. Ook Van Limborch bijvoorbeeld, had daar de *Ethica* niet voor nodig, zoals blijkt uit een reeds door Meinsma gepubliceerde brief van hem uit 1671 aan Van Velt-huysen.¹⁶⁷ Deze schreef op zijn beurt Ostens in datzelfde jaar, te vrezen "dat deze gedachte onze auteur niet geheel vreemd is".¹⁶⁸ Indien en voorzover met die conclusie aan Spinoza's denken geen recht werd gedaan, kan dat onrecht onmogelijk het resultaat zijn geweest van een foutieve lezing van de *Ethica* (IV 4 dem.). Die passage bevestigde slechts de duistere vermoedens, die door de *Tractatus* reeds in het leven waren geroepen.

De reacties op de *Tractatus* moeten voor Spinoza buitengewoon teleurstellend zijn geweest. We weten vrij precies welke doelen hij met de verschijning ervan voor ogen had. Hij schreef Oldenburg, eind 1665, om drie redenen aan de *Tractatus* te zijn begonnen. In de eerste plaats wilde hij de vooroordelen van de theologen uit de weg ruimen, die anderen zouden belemmeren zich toe te leggen op de filosofie. Verder wilde hij van de verdenking af, als zou hij een atheïst zijn en in de derde plaats wenste hij een krachtig pleidooi te leveren voor de vrijheid van meningsuiting, in een tijd dat de predikanten zich steeds brutaler en aanmatigender gingen gedragen.¹⁶⁹ Er kan geen enkele twijfel over bestaan dat de *Tractatus* een sterk retorisch geschreven strijdschrift is geworden. Spinoza zocht een publiek dat overtuigd moest worden. Gezien het voorwoord van de *Tractatus* en Spinoza's debuut, een inleiding op Descartes, is ook duidelijk wie hij dacht voor zijn zaak te kunnen win-

nen. Hij probeerde de Nederlandse cartesianen en de ondogmatische christenen aan te spreken. Hij zocht een publiek dat de intellectuele nieuwsgierigheid kon opbrengen, niet terug te deinzen voor de nieuwe start die Descartes in de filosofie had afgekondigd en dat in religieuze kwesties de moed had, zelfstandig de gereformeerde dogmatiek tegemoet te treden. Dat het uitgerekend de cartesianen Van Mansvelt en Van Blyenbergh, de remonstrant Batelier en nota bene de cartesiaanse collegiant Bredenburg waren, die de aanval op de *Tractatus* openden, maakt Spinoza's falen uitsluitend schrijnender.

Van de meer recente commentatoren van de *Tractatus* moet als eerste Sylvain Zac worden genoemd. In zijn *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture* komt hij tot de conclusie dat we de *Tractatus* uitsluitend en alleen dan als overtuigend kunnen beschouwen, wanneer we kunnen vaststellen dat Spinoza's methode van Bijbelinterpretatie inderdaad zijn eigen filosofie buiten spel laat. Heel het gewicht van de beoordeling van de *Tractatus* komt zo te liggen bij het zevende hoofdstuk, dat wil zeggen, bij de vraag in hoeverre Spinoza de in dat hoofdstuk geformuleerde pretentie heeft waargemaakt. Spinoza's falen was volgens Zac onvermijdelijk: "aucun philosophe, si objectif qu'il soit, ne peut lire un texte historique contenant des implications philosophiques, sans les repenser, et les juger à leur juste valeur".¹⁷⁰ Tegelijkertijd houdt dit in, zo betoogt Zac, dat Spinoza onmogelijk kon verwachten zijn christelijk lezerspubliek van zijn gelijk te kunnen overtuigen.¹⁷¹

Andere auteurs hebben geprobeerd van de nood een deugd te maken. Zij begrijpen de *Tractatus* als een weergaloze retorische exercitie, die zijn grote kracht juist aan die spanning ontleent tussen de intenties die Spinoza voorgaf te hebben en de kritiek die hij in werkelijkheid had. Achter de ogenschijnlijke tegenstrijdigheden zou een esoterische doctrine schuil gaan, bestemd voor de lezer die inzielt dat de methode die Spinoza beweert te volgen bij zijn lezing van de Schrift ook op de *Tractatus* zelf moet worden toegepast. In het voetspoor van Leo Strauss en Antonio Negri komt André Tosel er zo toe Spinoza "le véritable philosophe au masque" te noemen.¹⁷²

De meest spectaculaire poging om de uiteindelijke consistentie van de *Tractatus* te verdedigen is ondernomen door Alexandre Matheron, in de ogen van velen de belangrijkste nu levende Spinoza-specialist. Hij herleidt het probleem tot de vraag in hoeverre Spinoza gerechtigd is, Christus met filosofische zekerheid in te laten zien, wat voor ons en voor hemzelf met slechts morele zekerheid te begrijpen is, namelijk dat

gehoorzaamheid tot het heil leidt. Na een uitvoerige analyse van wat we precies onder die weg tot het heil moeten verstaan, doet hij een poging althans de voorwaarden te schetsen waaronder een dergelijk filosofisch inzicht mogelijk zou kunnen zijn.¹⁷³ Behalve dat Matheron zelf toegeeft, slechts bepaalde tendenties van Spinoza's denken te reconstrueren, kan zijn poging een coherente lectuur van de *Tractatus* te leveren, onmogelijk aan de vroegste critici van Spinoza ten voorbeeld worden gesteld. Zij is namelijk gebaseerd op materiaal, dat zelfs in de *Opera Posthuma* niet is terug te vinden. Matheron bedient zich onder andere van notities van Leibniz, die bestaan uit uitspraken van Tschirnhaus over opmerkingen, in diens bijzijn gedaan, van Spinoza.¹⁷⁴

Een tweede, minder vergezochte manier de *Tractatus* te redden zou gevonden kunnen worden in een herwaardering van wat Spinoza onder *imaginatio* verstaat. Veel auteurs neigen er steeds sterker toe, het belang te onderstrepen voor Spinoza's kentheorie van wat lang voor slechts de eerste kennissoort bij Spinoza doorging. Als het inderdaad zo is dat het ontstaan van de verbeelding noodzakelijk verloopt en onmisbaar is voor het ontstaan van zowel demonstratieve als intuïtieve kennis, dan moeten de profetieën als een noodzakelijk product van de natuur worden opgevat. Van een tegenstelling tussen morele en filosofische zekerheid zou dan wellicht geen sprake meer zijn.¹⁷⁵ Hier geldt *mutatis mutandis* wat ik over Matheron heb opgemerkt. Ook deze interpretatie veronderstelt de beschikbaarheid van Spinoza's volledige oeuvre.¹⁷⁶ Verder maakt zij het niet minder moeilijk in te zien, wat Bredenburg reeds voor zo grote problemen stelde, namelijk hoe Christus in de zo unieke positie kon verkeren dat hij met filosofische zekerheid inzag dat gehoorzaamheid tot het heil leidt. Bovendien bewijzen beide pogingen om de *Tractatus* tegen de achtergrond van met name de *Ethica* te begrijpen, dat Spinoza's exegeses inderdaad berusten op een half verzwegen filosofie. Zij laten onverlet wat Sylvain Zac en Spinoza's eerste opponenten reeds constateerden, dat Spinoza's Bijbellectuur allerm minst een neutrale is en dat dat in strijd is met wat hij zelf beweert.

De belangrijkste conclusie, die ik uit het voorgaande meen te kunnen trekken voor de algemene receptiegeschiedenis van Spinoza in Nederland, luidt dat de chronologie van Spinoza's publikaties van beslissend belang is geweest voor de ontvangst ervan. Doordat hij zich met de *Principia* had laten kennen als een veelbelovend cartesian, lokte hij met de *Tractatus* een onmiddellijke reactie uit van enkele Nederlandse cartesianen, die onder geen beding met Spinoza wensten te

worden geïdentificeerd en die de apologetische elementen uit Descartes' filosofie konden profileren. Doordat Spinoza in de *Tractatus* inderdaad onbewezen had gelaten dat de macht van God die van de natuur is, stonden zijn vroegste opponenten in hun recht dit als wat Van Mansvelt een "hoogst absurd mysterie" noemde, te beschouwen. Doordat de polemieken rond de *Tractatus* Spinoza reeds als een fatalistisch atheïst had "ontmaskerd" werd het zo goed als onmogelijk om de eerste lezers van de *Opera Posthuma* uit 1677 er nog van te overtuigen, dat in het vijfde deel van de *Ethica* een filosofie van de menselijke vrijheid te vinden was, zoals bijvoorbeeld Duijkerius de excentrieke antispinozist Willem Deurhoff (1643-1717) voorhield.¹⁷⁷ Doordat het overgrote meerendeel van de eerste lezers van de *Tractatus* kennelijk tot de conclusie was gekomen dat Spinoza's behandeling van de theologie en van de tekst van de Bijbel liet zien dat hij intellectueel te kwader trouw was, werd wat in 1677 van hem voorhanden kwam met de grootst mogelijke scepsis tegemoet getreden.¹⁷⁸ Het verwachtingspatroon van de vroegste lezers van de *Ethica*, waar Siebrand zelf zo veel belang aan hecht¹⁷⁹, werd mede bepaald door de sterke argwaan die Spinoza met de *Tractatus* had gewekt.

De belangrijkste conclusie voor de bijzondere receptiegeschiedenis van Spinoza bij Bredenburg moet voor althans het eerste deel van de *Enervatio* luiden dat dat deel niet origineel was. Wat hij in de eerste drie secties te berde brengt over Spinoza's Bijbelinterpretatie, diens christologie en de onbewezen filosofische uitgangspunten waarop de *Tractatus* zou rusten, verschilt niet wezenlijk van oudere aanvallen op dat werk. Dat neemt niet weg dat Bredenburg er in het spoor van zijn voorgangers wel degelijk in is geslaagd, althans de weg te wijzen naar de belangrijkste vragen, die Spinoza's *Tractatus* ook nu nog oproept.

(ii) *Enervatio* deel 2

Tot slot moet ook een oordeel worden geveld over de geometrische bewijzen van de *Enervatio*. Het eerste van die twee concludeert dat volgens Spinoza's verholde identificatie van God en de natuur alle mogelijke modificaties van de attributen van de natuur noodzakelijk bestaan. Dat zou betekenen dat alle modi altijd bestaan. Het beste aanknopingspunt voor een evaluatie van deze kritiek vormt waarschijnlijk de objectie die Bredenburg zelf formuleert. Hij merkt namelijk op dat de modificaties van de natuur niet op dezelfde wijze noodzakelijk kunnen bestaan als de natuur (God) zelf, omdat de modi bestaan in en onderhevig zijn aan de tijd, waar de natuur als oneindig wezen onafhankelijk van enige

duur is en eeuwig.¹⁸⁰ Bredenburgs repliek luidt dat in dat geval de zogenaamde "oneindige modus", waarmee hij de totaliteit van bestaande modi lijkt te bedoelen¹⁸¹, niet zou kunnen bestaan. De oneindigheid aan modi zou, krachtens haar reeds bewezen noodzakelijk bestaan, vereisen dat alle mogelijke modi "in rerum natura" afzonderlijk bestaan.¹⁸² Daardoor zouden de modi zich in een eeuwige kringloop moeten bewegen. Daardoor zou op elk moment dat een afzonderlijke modificatie vergaat de essentie van die zelfde modus elders weer moeten ontstaan.¹⁸³ Dat zou uiteindelijk de rechtvaardiging vormen van Bredenburgs reconstructie van het spinozisme, waarin de modificaties van de natuur hetzelfde noodzakelijk bestaan hebben als dat van de natuur (God) zelf.

Bredenburg verwijst in dit verband naar wat Spinoza in de *Cogitata Metaphysica* over het onderscheid tussen duur en eeuwigheid had geschreven. Hij lijkt echter niet goed begrepen te hebben, wat hij daar las. "Eeuwig" wil volgens Bredenburg zeggen: "semper", altijd, op elk moment. Spinoza had echter in de *Cogitata metaphysica* ondubbelzinnig duidelijk gemaakt dat de tijd "niet een verschijningsvorm van de dingen [is], maar niets dan louter een vorm van denken, of, zoals wij eerder zeiden, een gedachtenconstructie, want het is een vorm van denken dienende ter verklaring van de duur".¹⁸⁴ Duur heet vervolgens "een verschijningswijze van het bestaan der dingen, niet van hun essentie".¹⁸⁵ Dat de essentie van de modi eeuwig is, wil dus geenszins zeggen dat de modi altijd, op elk moment moeten bestaan, "daar de essenties van de dingen volstrekt geen duur kan toekomen".¹⁸⁶

Het tweede geometrische bewijs van de *Enervatio* berust op een zo mogelijk nog ernstiger misverstand. Bredenburg probeert daar te bewijzen dat Spinoza zou moeten toegeven dat volgens zijn eigen uitgangspunten de natuur een effect is en dus niet God kan zijn. Spinoza's verborgene filosofie zou essentieel contradictoir zijn. Bredenburg verwacht in dit bewijs echter het onderscheid tussen *natura naturans* en *natura naturata*. In de derde definitie noemt hij de natuur "*Natura naturans (...) quatenus essentiae existentiaeque naturalium per naturationem naturae ex ejus essentia emanant*".¹⁸⁷ De eerste propositie, die hij "*permagni momenti*"¹⁸⁸ noemt voor dit bewijs, luidt dat de natuur uit individuen bestaat, die gedetermineerd zijn om te bestaan en te werken.¹⁸⁹ Daarmee beschrijft hij echter wat Spinoza onder *natura naturata* verstaat. De natuur beschouwd als *natura naturata* is inderdaad een effect. God is volgens Spinoza inderdaad *natura naturans*, maar niet *natura naturata* en daarmee geen effect.

In *Ethica* I 29 Scholium zegt Spinoza het zo: "per Naturam naturan-tem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam expriment, hoc est (...), Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt". De "genatuurde natuur" kan niet worden geïdentificeerd met God omdat ze geen *causa sui* is, maar een effect.¹⁹⁰ God is natura naturans omdat beide bestaan uit alle attributen. God is niet natura naturata omdat God niet uit alle modi bestaat. Alle modi afzonderlijk zijn wel in God. Spinoza is, om met Gueroult en Donagan te spreken, geen pantheïst maar een panentheïst.¹⁹¹

De *Ethica* leert dat alles wat is, in de ene substantie is (*Eth* I, 14). Wat in de substantie is, wordt voortgebracht door de attributen, die de essentie van de substantie "constitueren" (*Eth* I, def. 4). Het verschil tussen God en de modi is dat God geen oorzaak buiten zichzelf heeft en dus noodzakelijk bestaat als *causa sui* en dat de modi wel een oorzaak hebben buiten zichzelf, namelijk God. De modi bestaan noodzakelijk omdat Gods attributen noodzakelijkerwijs produceren wat ze produceren. De essentie van Gods product sluit echter geen bestaan in (*Eth* I, 24). De modi zijn zowel naar hun wezen als naar hun bestaan onderscheiden van hun oorzaak, want beide danken ze aan die oorzaak (God) en volgens *Ethica* I 17 schol. verschilt het effect van de oorzaak "in datgene wat het van de oorzaak krijgt".¹⁹² (vgl. *Eth* II, 10 schol 2: "res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet".)

Wie hier echter de *Ethica* in de beschouwing betreft, dient twee belangrijke feiten voor ogen te houden. Om te beginnen zou het misleidend zijn om te suggereren, dat er in de moderne Spinoza-kritiek zoiets als een *communis opinio* zou bestaan over de hoofdpunten van Spinoza's metafysika. Verder zullen we ons aan het slot van dit hoofdstuk moeten afvragen, welke conclusies kunnen worden verbonden aan het hier eerder uitgesproken vermoeden, dat Bredenburg bij het schrijven van de *Enervatio* wellicht een kopie van Spinoza's *Korte Verhandeling* tot zijn beschikking had.

Wat het eerste punt betreft, zijn de meest vooraanstaande onderzoekers er tot op de dag van vandaag niet in geslaagd, tot overeenstemming te komen. Met name de vragen wat precies verstaan moet worden

onder Spinoza's definitie dat God "bestaat uit" oneindige attributen en onder het onderscheid tussen *natura naturans* en *natura naturata* worden zeer uiteenlopend beantwoord.¹⁹³ Meer dan driehonderd jaar na het verschijnen van de *Opera Posthuma* zijn de meest vooraanstaande specialisten er niet in geslaagd tot overeenstemming te komen over fundamentele aspecten van Spinoza's metafysika. Minstens zo belangrijk is het, nog eens te constateren dat de *Enervatio* in 1675 uitkwam en dat Bredenburg de inzichten die hij in dat geschrift verwerkte en die niet aan het op dat moment van Spinoza gepubliceerde materiaal ontleend kan hebben, niet per se van een *Ethica*-manuscript hoeft te hebben opgedaan.

We weten zeker dat Bredenburg, toen hij aan de *Enervatio* werkte, Spinoza's *Cogitata Metaphysica* had gelezen. In het hoofdstuk over de *Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods* is hier reeds aangegeven dat de *Cogitata Metaphysica* zowel het naturalisme als het determinisme voorbereidt van de *Tractatus* en de *Ethica*. Dat neemt niet weg dat met name CM II, 5 "Over de enkelvoudigheid Gods" bij uitstek onspinozistisch is. Er nog van afgezien dat de definitie van God uit de *Ethica* en de *Korte Verhandeling* als een substantie die uit oneindige attributen bestaat, onmogelijk kan leiden tot het traditionele begrip van God als *Ens simplicissimum*¹⁹⁴, geeft vooral de uitspraak in dit hoofdstuk "dat er in God geen modi zijn"¹⁹⁵ aan hoe dubbelzinnig de *Cogitata Metaphysica* is.

Mocht Bredenburg echter bij het schrijven van de *Enervatio* inderdaad de *Korte Verhandeling* tot zijn beschikking hebben gehad, dan wordt het niet minder problematisch hem een onjuiste lectuur van Spinoza te verwijten. Het verschil tussen de *Korte Verhandeling* en de *Ethica* is nog het kernachtigst uitgedrukt met de constatering, dat waar de *Korte Verhandeling* draait om "God = Natuur", de *Ethica* zich laat samenvatten met "God = Substantie".¹⁹⁶ Spinoza zegt van de definitie die de *Korte Verhandeling* van de natuur geeft - waarvan we de overeenkomst met Bredenburgs reconstructie van Spinoza's definitie van God reeds hebben vastgesteld - dat ze "ten eenemaal overeenkomt met de beschrijvinge die men aan God geeft".¹⁹⁷ In het aanhangsel van de *Korte Verhandeling* heet het zelfs dat de natuur "naaupuntig over een komt met het wezen van de alleen heerlyke en gezegende God".¹⁹⁸ De mens is volgens de *Korte Verhandeling* "een deel van geheel de Natuur, van welke hy afhangt, van welke hy ook geregeert word".¹⁹⁹ Daardoor zijn wij "waarlijk dienaars, ja slaven Gods"²⁰⁰; "Alzoo ook de mensch, zoo lange hij een deel van de

Natuur is, zoo moet hij de wetten van de Natuur volgen, het welk de Gods dienst is."²⁰¹

Met inachtneming van alle terughoudendheid die bij de beoordeling van Bredenburgs *Enervatio* moet worden betracht, lijken twee conclusies onontkoombaar. Zijn kritiek op Spinoza's pretentie de Bijbel zichzelf te laten uitleggen, op Spinoza's christologie en op diens boedelscheiding tussen filosofie en theologie verdient het, als een serieuze voorloper te worden beschouwd van de moderne Spinoza-kritiek, ook als zij in 1675 niet zo oorspronkelijk was als Bredenburg het zelf deed voorkomen. Zijn aanval op wat hij voor Spinoza's metafysika hield gaat echter gebukt onder het misverstand, dat Spinoza's begrip van eeuwigheid naar zijn mening oneindig bestaan impliceert en onder de verwarring van Spinoza's onderscheid tussen *natura naturans* en *natura naturata*, de attributen en de modi, hoe problematisch dat onderscheid ook nu nog wordt ervaren. Voorzover Bredenburgs kritiek origineel is, is ze onjuist, voorzover ze wel ter zake is, is ze niet oorspronkelijk.

Noten

1. Gebhardt III, p. 98.
2. Idem, p. 102.
3. Idem, p. 112-113.
4. Idem, p. 113-116.
5. Idem, p. 116-117.
6. Vgl. Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Parijs 1982, p. 164. N. 27.
7. Gebhardt III, p. 31.
8. Idem, p. 99.
9. Idem, III, p. 21, 64.
10. Kolakowski, op.cit., p. 255.
11. Bredenburg, *Enervatio*, Praef., p. 1.
12. *Korte Geschriften*, p. 24; Gebhardt I, p. 128: "... *magnam ea ratione magnorum librorum farraginem in lucem protrudentes, ...*".
13. Bredenburg, *Enervatio*, Praef., p. 2.
14. Idem, Praef., p. 3; Gebhardt III, p. 12.
15. Idem, Praef., p. 3.
16. Bredenburg, *Enervatio*, p. 1-36.
17. Idem, p. 36-58.
18. Idem, p. 58-67.
19. Idem, p. 67-100.
20. Idem, p. 3.
21. Gebhardt III, p. 229. Vgl. Pierre-François Moreau, "Spinoza et le Jus circa sacra", in: *Studia Spinozana* 1 (1985), p. 335-344.
22. Bredenburg, *Enervatio*, p. 3.
23. Idem, p. 4.

24. Idem, p. 6. Vgl. Gebhardt III, p. 229.
25. Idem, p. 6. Vgl. Gebhardt III, p. 189.
26. Idem, p. 8. Vgl. Gebhardt III, p. 231.
27. Idem, p. 8.
28. Idem, p. 9.
29. Idem, p. 10.
30. Idem, p. 11-12.
31. Idem, p. 12, 91. Vgl. Gebhardt III, p. 91.
32. Bredenburg, *Enervatio*, p. 14.
33. Idem, p. 15.
34. Idem, p. 16-17.
35. Gebhardt III, p. 171.
36. Bredenburg, *Enervatio*, p. 16-20.
37. Idem, p. 21-22.
38. Idem, p. 20-21. Vgl. Alquié II, p. 566-567; AT IX-1, p. 112.
39. Idem, p. 30. Vgl. Gebhardt III, p. 43.
40. Idem, p. 28-31. Vgl. Gebhardt III, p. 21, 64.
41. Idem, p. 34-35.
42. Idem, p. 35.
43. Idem, p. 36.
44. Idem, p. 36.
45. Gebhardt III, p. 59.
46. Bredenburg, *Enervatio*, p. 36-43.
47. Idem, p. 45.
48. Idem, p. 45. De tekst geeft abusievelijk "Gen.3:17".
49. Idem, p. 45. Vgl. Gebhardt III, p. 66.
50. Idem, p. 46.
51. Idem, p. 47-50. Vgl. Gebhardt III, p. 66-68.
52. Idem, p. 51-52. Vgl. Gebhardt III, p. 68.
53. Gebhardt III, p. 62-63.
54. Bredenburg, *Enervatio*, p. 57-58.
55. Idem, p. 58.
56. Idem, p. 52-53: "Sane cum hanc dissertandi methodum, quae ubique hoc in Tractatu occurrit perpendo, cogitationem meam illico subit, hunc Philosophum toti Christianismo pulverem in oculos injicere voluisse, ac eos praepostero ordine, ac multarum rerum disconvenientium confusione atque permixtione ita perturbare, ut ab una parte Religionem viderent profanatam, imo annihilatam, et ab altera parte se ineptos sentirent, qui hanc mentis perturbationem dispellerent: ut ita aliquando occasio sibi daretur, ex hac confusione, per sua Philosophica fundamenta, majori claritate ad omnis Religionis eversionem proposita, utilitatem captandi, commodisque suis consulendi."
57. Idem, p. 59.
58. Idem, p. 60-61. Vgl. *Korte Geschriften* CM II, 4, 10; Gebhardt I, p. 257, 270.
59. Idem, p. 62.
60. Idem, p. 62-63.
61. Idem, p. 65. Vgl. Gebhardt III, p. 83; 189. Voor een recente interpretatie van de achtergronden van het zeventiende eeuwse debat over Gods eventuele lichamelijkeheid, vgl. Funkenstein, *op.cit.*, p. 23-116.
62. Idem, p. 64.
63. Idem, p. 65.
64. Knuttel 9910. Siebrand meldt dat Melchior's bestrijding van de *Tractatus* nog niet gevonden is. Hij vergist zich echter zowel in de titel als in het jaar van verschijnen. Hij noemt dit werk *Religio ejusque natura et principium sive epistola qua ad examen voca-*

- tur *Tractatus Theologico-Politicus*. Het zou in 1672 te Utrecht zijn verschenen. Vgl. Siebrand, *Spinoza and the Netherlands*, p. 134, 225. Dit was echter een tweede druk. Vgl. Johann Anton Trinius, *Freydenker-lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften, und deren Widerlegungen*. Leipzig-Bernburg 1759, p. 437; Vgl. Johannes Melchior, *Opera omnia Theologica* ... Herborn 1693, 2 vol., II, p. 1-46.
65. Vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie* XXI, p. 291-292.
 66. Jacobus Batalerius, *Vindiciae Miraculorum, Per quae divinae Religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, Adversus profanum auctorem Tractatus Theologico-politici*. Amsterdam, 1673. Siebrand kan ook dit geschrift niet vinden. Ook dit is voorhanden in de KB (1174 G 34²). Hij noemt de auteur echter abusievelijk Vateler, en laat het in 1674 uitkomen. Vgl. Siebrand, *Spinoza and the Netherlands*, p. 134; 232.
 67. Vgl. NNBW VI, kol. 78-80; BWPGN I, p. 347-349; A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*. Leiden 1897-1915, 3 vol., II, p. 26-70.
 68. Rogge, *Catalogus*, nr. 702: Batelier aan Van Limborch, dd 5 nov. 1671; 11 dec. 1671; 703: Batelier aan Van Limborch, dd 30 jan 1673; 15 feb 1672; 694: Batelier aan Van Limborch, dd 21 mrt 1672.
 69. UBA: HS: J 26 a, Van Engelen aan Van Limborch, dd ? 1671; J 52, Van Limborch aan Van Engelen, dd 20 nov 1671.
 70. Vgl. Rogge, *Catalogus*, nr. 702: Batelier aan Van Limborch, dd 5 nov 1671. Batelier noemt de "considerationes in censuram meam Atheopolitici tractatus" van Van Engelen "haud magni momenti".
 71. Vgl. Rogge, *Catalogus*, nr. 703: Batelier aan Van Limborch, dd 15 feb 1672; UBA: HS: J 26 a, Van Engelen aan Van Limborch, dd ? 1671. Van Engelen schreef dat Graevius in zijn oratio funebris Van Mansvelt onder andere geprezen had om zijn nog uit te geven "refutationem libri Spinosae quem nuncupat Theologo-politicum". Dat klopt. Graevius had de loftrumpet gestoken van "eruditissimae lucubrationes in sacrum illum et detestabilem librum, qui proscribitur Discursus Theologico-Politicus, quo non alius pestilentior natus est ad auctoritatem sacri codicis et omnem de Deo opinionem evertendam. Hoc scriptum ad umbilicum est detextum, ultimam tamen manum, qua id, si diutius ei in vivis esse licuisset, fuisset expoliturus, desiderat: dignissimum tamen habetur quod lucem videat: nec permittent, spero, haeredes ut in tenebris luctetur cum plattis, aut paucis prosit, quod erudire Christianum orbem saluberrime possit, cui scriptus est." Johannes Georgius Graevius, *Oratio Funebris in obitum viri clarissimi et doctissimi Regneri Mansveldii, doctoris et professoris in academia trajectina, dum viveret, celeberrimi*. Utrecht 1671, p. 17.
 72. Vgl. Rogge, *Catalogus*, nr. 703: Batelier aan Van Limborch, dd 30 jan 1672: "Secutus sum tuum consilium (...) addidi non pauca ...".
 73. Regnerus van Mansvelt, *Adversus Anonymum Theologo-Politicum Liber Singularis, In quo omnes et singulae Tractatus Theologico-Politici Dissertationes examinantur et refelluntur, cum praemissa disquisitione de Divina per Naturam, et Scripturam Revelatione. Opus Posthumus*. Amsterdam, 1674.
 74. Samuel Maresius, *Clypeus Orthodoxiae: sive Vindiciarum suarum priorum pro sua Dissertatione de Abusu Philosophiae Cartesianae* ... Groningen 1671, p. 6. Vgl. Ab Andlo, *Specimina*, p. 8.
 75. Richard H. Popkin, "The first published discussion of a central theme in Spinoza's *Tractatus*", in: *Philosophia* 17 (1987), p. 101-109, p. 101.
 76. Knuttel 9910, p. 33. Vgl. p. 21.
 77. Van Mansvelt, *Adversus*, p. 270.

78. Idem, p. 129. Vgl. p. 4, 47, 134, 135, 156, 273.
79. Batelier, *Vindiciae*, p. 51. Vgl. p. 98-99.
80. Rogge, *Catalogus*, nr. 703: Batelier aan Van Limborch, dd 15 feb 1672.
81. Van Blyenbergh, *De Waerheyt*, p. 172.
82. Van Mansvelt, *Adversus*, p. 156: "Ita ut totum hoc fundamentum cui Anonymus adeo mirabilia superstruere conatur, imo cui totus fere nititur ejus tractatus, non nisi in captione quadam consistat, vel potius confusione qua voluntatem cum intellecto divino ita confundit, ut omnem tollat libertatem, quae ei unice obest in adstruendo atheistico ejus mysterio, de Deo ab universo non distincto, praeter quod nihil intendisse videtur in suo toto tractatu."
83. Idem, p. 140: "Sed cum Anonymus a creaturis Deum non distinguat, fatalemque necessitatem introducat, non nisi in ficta et imaginaria hac ignorantia, naturam legis, fictam et imaginariam omnino invenire potuit."
84. Knuttel 9910, p. 22: "Haec et alia quae aliis capitibus sequuntur, perpendens videre mihi videor *Deum Epicurei* profunde quiescentem, et *fati stoici* catenam adamantinam ex constantibus et eodem semper ordine agentis naturae legibus nexam."
85. Stanislaus von Dunin Borkowski, *Spinoza*, 4 vol. Münster i.W. 1933-1936, IV, p. 89.
86. Van Blyenbergh, *De Waerheyt*, p. 414-415.
87. Idem, p. 412.
88. *Briefwisseling*, p. 267-284; Gebhardt IV, p. 207-218.
89. Batelier, *Vindiciae*, p. 77.
90. Idem, p. 89.
91. Idem, p. 44.
92. Idem, p. 35 e.v.; 54 e.v.
93. Idem, p. 46-48.
94. Idem, p. 45.
95. Idem, p. 49, 75.
96. Idem, p. 58-59.
97. Idem, p. 81.
98. Idem, p. 76. Vgl. dit met de remonstrantse belijdenis: "Dese Voorzienicheyd is ten deel Generael, alle Creaturen aengaende: ten deel speciael, roerende d'Enghelen ende de menschen, bysonder de Godvruchtige ende heylighe". Knuttel 3266, p. 59. KV I, 5 (Gebhardt I, p. 40) geeft het volgende: "De algemeene is die, door de welke ieder zaak voortgebracht en onderhouden word, voor zo veel zij zijn deelen van de geheele Natuur. De *bezondere Voorzieningheid* is die *poginge*, die ieder ding bijzonder tot het bewaren van zijn wezen heeft, voor zoo veel ze niet als een deel van de Natuur, maar als een geheel aangemerkt word."
99. Van Mansvelt, *Adversus*, p. 4.
100. Idem, p. 234.
101. Idem, p. 32.
102. Idem, p. 33.
103. Idem, p. 48.
104. Idem, p. 46.
105. Idem, p. 256.
106. Idem, p. 246-247.
107. Idem, p. 235.
108. Idem, p. 259.
109. Wittichius, *Theologia Pacifica*, p. 15; Alquié II, p. 566-567, AT IX-1, p. 112. Vgl. McGahagan, *op.cit.*, p. 279. Het betreft hier overigens de zevende van de zestien in 1676 te Leiden anathema verklaarde stellingen. Vgl. Knuttel 11424.

110. Idem, p. 267. Vgl. Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg 1987, p. 80-82; H. Siebrand, "On the Early Reception of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus in the Context of Cartesianism", in: C. de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*. Amsterdam 1984, p. 214-225.
111. Van Blyenbergh, *De Waerheyt*, p. 387-388. Vgl. Van Mansvelt, *Adversus*, p. 3, 257.
112. Van Blyenbergh, *De Waerheyt*, p. 112. Vgl. p. 169 e.v. Hij verwijst daarbij naar de brieven van Descartes aan Mersenne uit het voorjaar van 1630. Vgl. Alquié I, p. 263-269; AT I, p. 147-154; Marion, "De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz".
113. Idem, p. 388.
114. Idem, p. 389.
115. Idem, p. 392.
116. Idem, p. 332.
117. Idem, p. 38 e.v.
118. Idem, p. 91.
119. Idem, p. 89.
120. Idem, p. 88-139.
121. [Johannes Duijkerius] *Vervolg van 't leven van Philopater Geredded uit de verborgentheden der Coccejanen, en geworden een waargtig Wysgeer. Een waare Historie*. Groningen 1697, p. 152-153. Vgl. o.a. Géraldine Maréchal, "Les retombées de la Vie de Philopater dans la République néerlandaise de la fin du XVIIe siècle", in: *Les Études Philosophiques* (1987), p. 393-408; Hubbeling, "Philopater, une interpretation matérialiste de Spinoza en Hollande au 17e siècle".
122. Van Blyenbergh, *De Waerheyt*, p. 405. Vgl. hier bijvoorbeeld ook B. Bekker, *De Philosophia Cartesiana Admonitio Candida et sincera*. Amsterdam 1668, waarin een aardige collectie bijeen is gebracht van "separatistische" passages uit het oeuvre van Descartes.
123. Vgl. J.H.W. Unger, "Lijst van rectoren conrectoren en praerectoren aan de Latijnse School te Rotterdam (1500-1884)", in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1948, p. 212-217, p. 213. Vgl. N. van der Blom, "Van een glas en een vers of Johannes Sylvius en de Illustre School", in: *Rotterdams Jaarboekje* 1976, p. 228-240.
124. *Briefwisseling*, p. 310; Gebhardt IV, p. 241. Niettemin bleek bij Spinoza's dood dat zijn bibliotheek een exemplaar van Van Mansvelts weerlegging bevatte en een van die van Van Blyenbergh. Vgl. J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*. Leipzig 1899, p. 161, nr. 21 en 41.
125. *Briefwisseling*, p. 399; Gebhardt IV, p. 306-307. Elf jaar na de publikatie van de *Enervatio* verscheen de *Schriftelyke Onderhandeling* tussen Bredenburg en de remonstrantse hoogleraar Van Limborch waarin Van Limborch beweert een brief te bezitten van de Rotterdamse remonstrantse predikant Hartsoecker, "geschreven in 't laatste van 't jaar 1674". Hartsoecker zou in die brief geschreven hebben, reeds vóór het einde van 1674 de *Enervatio* gelezen te hebben. Hij vond het een "ellendig" werk, maar had daar aanvankelijk heel anders over gedacht, "temeer omdat hy (= Bredenburg, L.v.B.) my eenigen tijd te voren, zoo confident en meer als Professoraal had aangesproken van zijne verzeekering die hy had, dat hy Spinozaas meening zeer wel doorgrond, ja beter als iemand voor dezen, en ook bondig wederleyd had. Daar by voegende, dat Spinoza, die het zoude in scriptis [in geschrift] geleezen hebben, (nu zeyd hy dat hy gezeyd heeft, iemand van Spinozaas confidenten [vertroude vrienden] had gezeyd, dat hy alleen langs dien wegh was te achter-

- halen en te overwinnen, of diergelyke woorden." (Knuttel 12544, Brief van P.v.L. aan P.S., p. 2)
126. Bredenburg, *Enervatio*, p. 68.
 127. Idem, p. 68.
 128. Idem, p. 70-71. Vgl. Gebhardt III, p. 68; 69; 44; 175.
 129. Idem, p. 67-77.
 130. Kolakowski, *op.cit.*, p. 256. Vgl. Petry, "Kuyper's analysis of Spinoza's axiomatic method", p. 14, N.6.
 131. Bredenburg, *Enervatio*, p. 67-68.
 132. *Korte Geschriften*, KVI, 2 (12). Vgl. I, 2 (17); I, 3N; I, 2 (27); II, 19 (4); II, 22 (5); A, P3; A, P4C; VMZ (4); Gebhardt I, p. 23, 35, 27, 90, 101, 115, 116, 117.
 133. Bredenburg, *Enervatio*, p. 75.
 134. *Korte Geschriften*, p. 97; Gebhardt I, p. 198. Vgl. Bredenburg, *Enervatio*, p. 73, waar naar de CM verwezen wordt.
 135. Bredenburg, *Enervatio*, p. 77.
 136. *Korte Geschriften*, CM II, 7; 9. Gebhardt I, p. 264, 267.
 137. *Korte Geschriften*, KV I 8, 9. Gebhardt I, p. 47, 48.
 138. Wellicht bevat p. 67 een vingerwijzing: "Non ex ipso tractatu ..."
 139. Bredenburg, *Enervatio*, p. 80.
 140. Idem, p. 81.
 141. Idem, p. 78.
 142. Idem, p. 82. Vgl. *Korte Geschriften*, KV I7N 1, 2; II 19. Gebhardt I, p. 44-45, 88-95.
 143. Bredenburg, *Enervatio*, p. 84.
 144. Idem, p. 86.
 145. Idem, p. 87.
 146. Idem, p. 93.
 147. Idem, p. 95.
 148. Idem, p. 95.
 149. Idem, p. 94. Gebhardt III, p. 189.
 150. Idem, p. 92.
 151. Idem, p. 95.
 152. Idem, p. 92.
 153. Idem, p. 95-96.
 154. Idem, p. 96-99. Vgl. p. 98: "In antecedentibus demonstravimus, omnes possibles Modificationes, tam in Extensione, quam in Cogitatione etc. semper existere; unde sequitur, vel potius hoc demonstratum infert, quod exempli gratia, quando alicubi exercitus centies mille hominum caeditur atque interimitur, eodem momento rursum in rerum natura centies mille homines nascantur: imo quod adulti, ejusdem formae, indolis, et easdem ideas in suis cogitationibus habentes, esse debeant: Si enim hoc verum non est, omnes possibles Modificationes non semper existunt; et si omnes possibles Modificationes non semper existunt, etiam omnia Naturae Attributa secundum perfectionem suae essentiae non operabuntur: quod absolute pugnat cum summa perfectione, quae Enti, quod ex necessitate suae naturae operatur, necessario attribui debet ..."
 155. Idem, p. 62.
 156. Idem, p. 63.
 157. Idem, p. 78. In het vervolg van deze passage wordt gezinspeeld op Spinoza's begrip van een oneindige modus. Ook dat lijkt mij herleidbaar tot de *Korte Verhandeling*. Vgl. *Korte Geschriften*, KV, VMZ (4); Gebhardt I, p. 117-118.
 158. Idem, p. 99.
 159. Knuttel 12261, p. 26.

160. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam 1697, 2 vol., II, p. 1089-1090. Vgl. Françoise Charles-Daubert/Pierre-François Moreau (ed.), *Pierre Bayle. Ecrits sur Spinoza*. Parijs 1983, p. 23.
161. Knuttel 16603, p. 26. Vgl. Schröder, *op.cit.*, p. 27-29.
162. Colerus, *Korte, dog waar-agtige Levens-beschrijving*, p. 63-64.
163. Vgl. J. Vercruyse, *Voltaire et la Hollande*. Genève 1966, p. 105.
164. Hubertus G. Hubbeling, "Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden", in: Karlfried Gründer/Wilhelm Schmidt-Biggemann (ed.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. Heidelberg 1984, p. 149-180, p. 169.
165. Siebrand, *Spinoza and the Netherlands*, p. 156. Vgl. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge 1984, p. 66 e.v.
166. Idem, p. 4. Vgl. p. 59: "The question whether God and nature are in deed the same in Spinoza, - which is as yet unresolved - ...".
167. UBA: HS: III D 17 f. 92-93. Vgl. Meinsma, *op.cit.*, Bijl. VII p. 9-10. Van Limborch aan Van Velthuysen, dd 13 sept 1671.
168. *Briefwisseling*, p. 226; Gebhardt IV, p. 166.
169. *Briefwisseling*, p. 226; Gebhardt IV, p. 166.
170. Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Parijs 1965, p. 230. Zac wijst vijf cruciale punten aan waarop Spinoza zijn eigen opzet ontrouw is geworden. Spinoza presenteert Salomo en Paulus als spinozisten "avant la lettre". Zijn relativering van de verbeelding verbiedt het hem, aan de profetische verbeelding nog enig gewicht toe te kennen. Hij slaagt er niet in, aannemelijk te maken, hoe Jezus als de filosoof "par excellence" kan worden begrepen. Evenmin kan hij volhouden dat de Bijbel zelf ons de onmogelijkheid leert van wonderen en tenslotte is zijn beoordeling van het bijbelse woord over het lot van het joodse volk op zijn minst twijfelachtig.
171. Idem, p. 190. Deze conclusie werd grotendeels bevestigd door het onderzoek van de Franse theoloog André Malet. Weliswaar heeft de kritiek van Malet uit methodologisch oogpunt een andere status dan die van Sylvain Zac omdat hij anders dan Zac zich uitgebreid bedient van de Bijbelkritiek, die na Spinoza tot ontwikkeling is gekomen, met name het continentale Spinoza-onderzoek heeft het inmiddels erg moeilijk gemaakt om de vroegste kritiek op Spinoza als niet ter zake van de hand te wijzen. Vgl. André Malet, *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*. Parijs, 1966. Vgl. over Spinoza's uitleg van de uitverkiezing van het joodse volk ook Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn 1982, p. 65: "Diese Erklärungen zeigen unverhüllt, wohin das ausgesprochen immanent gerichtete Forschen und Denken Spinozas führt. Man muss schon das ganze Alte Testament auf den Kopf stellen, um zu einer solchen Interpretation der Erwählung Israëls zu gelangen."
172. André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Parijs 1984, p.116. Vgl. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. Berlin, 1930; "How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise", in: *Persecution and the art of writing*. Greenwood Press 1973 (1952), p.142-201. Belangrijke recente kritiek op Strauss komt van Alan Donagan, *Spinoza*. New York 1988, p. 13 e.v. Beslist onjuist is echter Donagans opmerking in dit verband op p. 15 dat Spinoza er door tijdgenoten van werd beschuldigd, "not of disbelieving what he professed to believe, but of concealing the heretical implications of what he professed". Vgl.

- verder o.a. Robert Misrahi, "L'athéisme et la liberté chez Spinoza", in: *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), p.217-230; Errol E. Harris, "Is there an esoteric doctrine in the *Tractatus theologico-politicus*?", in: *Mededelingen XXXVIII vanwege het Spinozahuis*. Leiden, 1978; Norman O. Brown, "Philosophy and Prophecy. Spinoza's Hermeneutics", in: *Political Theory* 14 (1986), p. 195-213. Herman de Dijn heeft bij verschillende gelegenheden zowel Negri als Tosel scherpzinnig bekritiseerd: recensie Tosel, *op.cit.*, in: *Studia Spinozana* 1 (1985), p. 417-422; "Spinoza als bevrijdingsfilosoof. Omtrent Antonio Negri's Spinoza-interpretatie", in: *Tijdschrift voor Filosofie* 48 (1986), p. 619-630; "Negri's spinozisme: een nieuwe bevrijdingsfilosofie?", in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 48 (1987), p. 41-51.
173. Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Parijs 1971, p. 226-261.
 174. Idem, p. 234. Vgl. overigens Meinsma, *op.cit.*, Bijl. VII, p. 10 waar Van Limborch Van Velthuysen schrijft dat Spinoza ook ten overstaan van hem had gespeculeerd over het voortbestaan van de menselijke *modus* na de dood.
 175. In deze richting denkt onder anderen Dominguez. Vgl. Atilano Dominguez, "La morale de Spinoza et le salut par la foi", in: *La Revue philosophique de Louvain* 78 (1980), p. 345-364; "La religion chez Spinoza", in: Wim Klever (ed.), *Guest-lectures and seminar papers on Spinozism. A Rotterdam series*; no. 4. Erasmus Universiteit Rotterdam, 1987. Vgl. ook L. Spruit, "De scheiding tussen theologie en filosofie volgens Spinoza in het licht van diens epistemologie", in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 38 (1984), p. 143-159. Voor de natuurlijke noodzakelijkheid die ook het kenproces bij Spinoza beheerst, vgl. Wim N.A. Klever, "Quasi aliquod automaton spirituale", in: Emilia Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*. Napels 1985, p. 249-257.
 176. Voor de interpretatie van Spinoza's visie op de *imaginatio* kon men tot 1677 behalve de *Tractatus* slechts de *Principia* raadplegen, waar we lezen dat filosofen zich dienen te beseffen dat voorstellingen "niets anders (zijn) dan verhalen of verslagen van de natuur in de geest". Vgl. *Korte Geschriften*, CM I, 6 Gebhardt I, p. 246.
 177. [Duijkerius] *Vervolg van 't Leven van Philopater*, p. 200. Voor het antispingozisme van Willem Deurhoff (1643-1717), vgl. o.a. mijn "Monnikhoff, Deurhoff en Spinoza", in: Wim Klever (ed.), *Guestlectures* no. 5, 1988. Voor de geschiedschrijving van de vroege receptie van Spinoza is de moderne discussie omtrent zijn vermeende "athéisme" in zoverre irrelevant, dat wie nu beweert dat Spinoza het bestaan van God ontkent, iets wezenlijk anders zegt dan de zeventiende-eeuw die hem voor een atheïst versleet. Wat daarbij op het spel staat is niet zozeer de interpretatie van Spinoza, als wel de vraag wat nu onder religiositeit kan worden verstaan. Ook wie vandaag authentiek religieuze elementen ontdekt in de *Ethica*, kan er niet omheen te concluderen dat "Selon la norme de la théologie traditionnelle, la philosophie de Spinoza ne saurait être qu'athéisme." Jan Sperna Weiland, "La Théodicée, c'est l'athéisme", in: *Archivio di Filosofia* 56 (1988), p. 37-50, p. 48. Voor de buitengewoon complexe diagnostiek die zeventiende-eeuwse theologen hanteerden teneinde "atheïsten" te ontdekken, vgl. Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1971, p. 68 e.v. Als voorbeelden van recente, uiteenlopende inschattingen van Spinoza's

- atheïsme kunnen gelden: Roland Caillois, "Spinoza et l'athéisme", in: Giancotti (ed.), *Spinoza*, p. 3-33 en Emilia Giancotti, "Il Dio di Spinoza", in: Idem, p. 35-50.
178. In dit opzicht kan de veelgehoorde klacht die tegen de *Ethica* zou worden geuit, dat Spinoza's geometrische methode niets dan een arglistige kunstgreep was, als een echo worden beschouwd van de soortgelijke bezwaren die tegen zijn methode van Bijbelinterpretatie werden aangevoerd.
 179. Siebrand, *Spinoza and the Netherlands*, p. 177 e.v.
 180. Bredenburg, *Enervatio*, p. 76.
 181. Bredenburg moet hier dus hebben gedacht aan wat wel de "middellijke" oneindige modus wordt genoemd (*Ethica* I, 22). Vgl. Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*. Hildesheim 1968, p. 309-324.
 182. Bredenburg, *Enervatio*, p. 76.
 183. Idem, p. 75-76, 98-99.
 184. Korte Geschriften, CM I, 4; Gebhardt I, p. 244.
 185. Idem, CM II, 1; Gebhardt I, p. 250.
 186. Idem, CM II, 1; Gebhardt I, p. 250.
 187. Bredenburg, *Enervatio*, p. 92.
 188. Idem, p. 93.
 189. Idem.
 190. Vgl. o.a. Donagan, *Spinoza*, p. 90.
 191. Vgl. Gueroult, *op.cit.*, p. 222-223; Donagan, *Spinoza*, p. 89-93.
 192. H. de Dijn, "De God van Spinoza is geen persoonlijke God", in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 70 (1978), p. 47-51, p. 48.
 193. Martial Gueroult, die in brede kring als de meest gezaghebbende commentator van de *Ethica* wordt beschouwd, heeft geprobeerd de verhouding tussen de substantie en de attributen op te helderen door te onderzoeken wat de attributen verbindt en wat ze onderling onderscheidt. Alle attributen zouden "des choses absolument différentes quant à leur essence" zijn, "mais absolument identiques quant à la cause (quant à l'acte causal) par laquelle chacun se produit lui-même et produit tous ses modes". De attributen zijn identiek in God doordat zij alle *causa sui* zijn en onderscheiden doordat elk attribuut een eigen essentie heeft: "Ainsi Dieu est l'unité d'un divers" (Gueroult, *op.cit.*, p. 238). Alan Donagan heeft echter Gueroults uitleg van de eenheid der attributen onder vuur genomen door er op te wijzen dat als alle attributen inderdaad een en dezelfde *causa sui* zijn, dat er dan slechts één enkele essentie is die bestaan involveert en dat alle attributen derhalve diezelfde ene essentie zouden moeten uitdrukken. Hoewel de these van Gueroult, dat de attributen in de *Ethica* onderscheiden zijn door hun essentie waarschijnlijk moet worden verworpen, is Donagan ook in zijn laatste studie het antwoord op de vraag hoe de attributen dan wel moeten worden onderscheiden schuldig gebleven. (Vgl. Alan Donagan, "Essence and the Distinction of the Attributes in Spinoza's Metaphysics", in: Marjorie Grene (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. Indiana 1973, p.164-181; Donagan, *Spinoza*, p. 77-95.) Twee uitersten bieden de interpretaties van Bennett en Delahunty. De eerste doet de positie van Gueroult zonder veel omhaal af als "a strange position", om vervolgens te verdedigen dat *Eth* I def 4 (*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*) niet eens tot de identificatie van God met alle attributen aanleiding zou mogen geven. Dit lijkt echter in strijd met de tekst van de *Ethica* en heeft zelfs onder Angelsaksische auteurs weinig navolging gevonden. (Vgl. o.a. *Eth* I def 4, 6; prop 11, 19, 20 cor

2; S. Paul Kashap, *Spinoza and Moral Freedom*. Albany 1987, p. 26-28; Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven 1987, 44-83; Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton 1988, p.27-30; Donagan, *Spinoza*, p. 36-89.) R.J. Delahunty tracht daarentegen zelfs aanne- melijk te maken dat God niet alleen moet worden geïdentificeerd met alle attributen (*natura naturans*), maar zelfs met alle modi (*natura naturata*). (R.J. Delahunty, *Spinoza*. Londen 1985, p. 125 e.v.) Edwin Curley heeft het, tenslotte, in mijn ogen bij het rechte eind waar hij Delahunty een evident onjuiste lectuur van Spinoza's brief aan Ostens en Van Velthuysen verwijt. In die brief ontkent Spinoza juist te beweren dat hij de natuur (als *natura naturata*) voor God houdt. (Vgl. Curley, *Behind the Geometrical Method*, p. 149-150.) Overigens vrees ik dat ook Curley er niet in is geslaagd het probleem van de precieze verhouding tussen *natura naturans* en *natura naturata* op te lossen. Hij twijfelt er niet aan dat God alle attributen is (en derhalve *natura naturans*). Hij legt dat echter zo uit, dat de "naturende natuur" moet worden geïdenti- ficieerd met "the most general principles of order exemplified by things". (Idem, p. 42.) Weliswaar maakt deze lezing een bijzonder aantrekkelijke interpretatie mogelijk van de eeuwigheid van Gods essentie - indien God het totaal van de natuurwetten is, is Zijn eeuwigheid die van de geldigheid van die wetten - Curley is vol- gens mij niet in staat om uit leggen hoe Gods attributen dan nog de modi voort kunnen brengen. Curley benadrukt zelf de noodzaak om de verhouding tussen modus en substantie op te vatten als die tussen een effect en zijn oorzaak. (Idem, p. 31.) Hoe het geheel van de wetten van de natuur de objecten zouden kunnen veroorzaken die zich naar die wetten gedragen, blijft onduidelijk.

194. Vgl. Gueroult, *op.cit.*, p. 446.
195. *Korte Geschriften*, CM II, 5; Gebhardt I, p. 258.
196. Vgl. Gueroult, *op.cit.*, p. 479-480.
197. *Korte Geschriften*, KV I, 2 (12); Gebhardt I, p. 533.
198. Idem, KV, Aanhangzel, p. 387. Vgl. p. 388: "dat de Natuur of God een wezen is ..." Gebhardt I, p. 605, 606.
199. Idem, KV II, 18 (1); Gebhardt I, p. 583.
200. Idem, KV II, 18 (2); Gebhardt I, p. 583.
201. Idem, KV II, 18 (9); Gebhardt I, p. 584.

HOOFDSTUK 4

WISKUNSTIGE DEMONSTRATIE, DAT ALLE VERSTANDELIJKE WERKING NOODZAAKELIJK
IS: 1676

4.1. De Wiskunstige Demonstratie

In het hoofdstuk over de *Verhandeling Van de Oorsprong Van de Kennisse Gods* is beweerd dat de *Wiskunstige Demonstratie* reeds in 1676 werd geschreven. Om te beginnen had het namelijk Bredenburgs opponenten in het college niet kunnen ontgaan, wanneer hij juist door het lezen van de *Opera Posthuma* (1677) een "atheïst" was geworden. Het zou hun beschuldigingen kracht hebben bijgezet en er een grotere precisie aan hebben verleend. Ze zouden het - als ze het hadden opgemerkt - ongetwijfeld tegen hem hebben ingebracht. Kuyper zou echter, integendeel, in 1687 schrijven dat de beide Bredenburgen, Johannes zowel als zijn broer Paulus, reeds in 1676 atheïst werden.¹

Verder mogen we aannemen dat Bredenburg zelf ook wist wanneer hij tot de inzichten kwam, die hem tot het schrijven van de *Wiskunstige Demonstratie* zetten, toen Galenus hem daarom vroeg. Het korte voorwoord van de *Wiskunstige Demonstratie* rept echter niet van de overweldigende indruk die de lectuur van welk bijzonder werk dan ook op Bredenburg had achtergelaten, maar toont de dramatiek van de ontwikkeling die zijn eigen ideeën hadden doorgemaakt. Of beter: de ideeën die hij tijdens zijn bezinning op de *Tractatus* had ontwikkeld. Hij schrijft Galenus het onderhavige bewijs op schrift te hebben gesteld in de hoop op "een redding en verligting in mijn verstand, aangaande het accoord, dat de Reden en de Christelijke Godsdienst, met malkanderen moghten hebben". Kennelijk liep dat akkoord na het voltooien van de *Enervatio* gevaar. Wel neemt hij al in het voorwoord een voorschot op de eventuele conclusie van wat volgen gaat. Hij heeft toegegeven aan zijn "begeerte, van tot kennisse der waarheit te koomen" en daarbij het risico genomen tot conclusies te geraken die in strijd zijn met de opzet van zijn streven, waardoor "*mijn gemoed ontrust en geslingert, door hoop en vrees, mijn verstand beneveld, jaa in staat gestelt (zou kunnen worden) van geen determinatijf oordeel te konnen noch te derven stellen*". Hoe ook de uitkomst van dit onderzoek zal zijn, het moet ten uitvoer worden gebracht. Want de filosofie staat niet toe "dat de liefde tot de Godsdienst, *alleen op vooroordeelen gevestight soude wezen*". En de rede

ontleent "van 't eeuwig wezen haar oorspronk(...) die de eeuwige waarheden aan des menschen verstand offereert".²

In de derde plaats is er het getuigenis van Pierre Bayle. We zagen al dat hij de *Enervatio* prees. Geïntrigeerd door de merkwaardige intellectuele carrière van de auteur had hij inlichtingen ingewonnen: "on m'a raconté", zo schreef hij verder in zijn *Dictionnaire*, "que cet auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse, et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvait réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inévitable, et irrévocable. Il observa toute la méthode des géomètres, et après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables; il tâcha d'en trouver le faible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affaiblir. Cela lui causa un véritable chagrin; il en gémit, il en soupira, il pestait contre sa raison, et il priaït les plus habiles de ses amis de le secourir, dans la recherche du défaut de cette démonstration ..."³ Ook in zijn verslag speelt het verschijnen van de *Opera Posthuma* geen enkele rol.

In de voorgaande hoofdstukken is een poging gewaagd, aan te geven wat in zijn *Verhandeling* en de *Enervatio* vooruit wijst naar de crisis waarin Bredenburg zou belanden. De *Verhandeling*, zo is betoogd, rust op een begrip van de onderlinge liefde tussen God en de mens, dat geen van beiden van de door Bredenburg zo verlangde bewezen vrijheid kan voorzien. De *Enervatio* vertoont enkele compositorische breuken die aangeven dat de zelfverzekerde toon van dat geschrift misplaatst was. Het eerste geometrische bewijs, waarin Bredenburg nagaat wat de consequenties ervan zijn, God met de natuur te identificeren is in zijn geheel overbodig omdat de conclusie dat dat tot een absoluut determinisme leidt, nota bene naar zijn eigen zeggen ook uit de tekst van de *Tractatus* valt af te leiden. Bovendien is er het slot van zijn tweede bewijs, waar hij toegeeft dat de menselijke vrijheid vooralsnog nooit bewezen is, zelfs niet door Descartes. Bredenburg had in de laatste twee secties van de *Enervatio* hoog spel gespeeld. De *Wiskunstige Demonstratie* weerspiegelt dat hij zich daar reeds spoedig bewust van werd. Het tweede bewijs was zo riskant omdat het meer aantoonde dan dat Spinoza's verzwegen premissen tot een conclusie leiden - dat de natuur een effect is - die die premissen tegenspreekt. Juist omdat die conclusie Spinoza's uitgangspunt - dat God de natuur is - tegenspreekt, kon ze Bredenburgs eigen

conclusie zijn. Omdat hij die conclusie zelf had getrokken uit wat hij voor Spinoza's premissen hield, drong zich als vanzelf de vraag op, of die premissen wellicht niet toch juist waren. Bredenburg had de man willen zijn die liet zien hoe Spinoza verstrikt raakte in zijn eigen tegenstrijdigheden. Van die poging werd hij nu zelf het slachtoffer. Dat het eerste geometrische bewijs van de *Enervatio* zich eveneens tegen hem keerde, blijkt onmiddellijk uit de bewijsgang van de *Wiskunstige Demonstratie*, die uit de volgende definities, axioma's en stellingen bestaat:

Definities:

- "1. Door een *nootzakelijk* wezen of *Iet*, word verstaan een wezen, welkers wezentlijkheit van zijn wezentheit is: of een wezen, dat nootzaakelijk wezentlijk is.
2. Eigenschappen zijn hoedaanigheden, welke de wezentheit, of de natuur stellen van dat ding, waar van 't eigenschappen of hoedaanigheden zijn: zulks dat zy van dat wezen, welkers wezentheit zy stellen, niet gadistingueert, noch onderscheiden zijn.
3. Werken beteikent een modificeren, of wijzig bepalen der werking of werken bestaat in dus of zoo te werken: zulks dat werken, en dus of zoo te werken, van den anderen niet onderscheiden zijn"

Axioma's:

- "1. Van Niet komt niet
2. *Iet* word nooit tot niet
3. Hoedanigh de oorzaak is, voor zoo veel die veroorzaakt, zoodanigh zijn ook de uitwerksels of de gewrochten."

Stellingen:

- "1. Daar is een noodzaakelijk wezen. Of Daar is een wezen noodzaakelijk wezentlijk.
2. Alle eigenschappen van 't noodzaakelijke *Iet*, of van 't noodzaakelijke wezen, zijn insgelijks van noodzaakelijke wezentlijkheit.
3. Werkelijk te zijn, of te werken, is een eigenschap van 't noodzaakelijk *Iet* of wezen: of is noodzaakelijk wezentlijk.
4. De werkingen ende gewrochten, en uytwerkzelen van 't noodzaakelijke *Iet*, worden of zijn door een eeuwige noodzaakelijkheid, zoodanigh alsse zijn."⁴

In het eerste bewijs van de *Enervatio* heette het rampzalig en kwaadaardig te beweren dat "*Omnes Possibiles modificationes attributorum Naturae sunt necessariae existentiae.*"⁵ Rampzalig omdat het de

menselijke vrijheid en daarmee de moraal onmogelijk maakt, kwaadaardig omdat het Spinoza's omschrijving van wat de theologie vermag bewust ridiculiseert. Wat Bredenburg in 1675 nog onvoorwaardelijk van de hand leek te wijzen, leek hem nu mathematisch aantoonbaar. In 1675 had hij in wat hij voor Spinoza's duiding van de attributen hield - dat zij precies zo oneindig als God zelf zouden zijn - de ingang tot zijn kritiek op de *Tractatus* gevonden. Het was in zijn ogen Spinoza's gebruik van de attributen, dat zijn naturalisme noodzakelijk deed uitmonden in een determinisme. Bredenburg zet nu zelf die stap.

De mij bekende commentaren op de *Wiskunstige Demonstratie* behandelen haar als een variant op het ontologisch Godsbewijs. Met name de eerste definitie wijst in die richting. Zowel Hubbeling als Siebrand zien in Bredenburgs premisse dat iets bestaat zijn interessantste aanvulling op de traditie.⁶ Die premisse ontleen zij aan de bewijsvoering van de eerste stelling, dat er een noodzakelijk "Iet" is: "Ontkent gy dit, zo begrijpt (indienge kunt) dat'er geheel niets is, of dat 't eeuwig Iet ophout te zijn, dat is, dat 't eeuwig, en niet eeuwig te gelijk is; het door sig eeuwig en nootzakelijke Iet, vernietigt zijnde, zo verdwijnt alles."⁷ In elk geval moet iets bestaan, anders zou krachtens de eerste twee axioma's niets kunnen bestaan. Als inderdaad iets bestaat, moet het noodzakelijk bestaan, omdat het nooit kan vergaan (ax.2) en nooit ontstaan kan zijn (ax.1). Of alles wat bestaat, bestaat noodzakelijk, of niets bestaat.

De hierboven geciteerde demonstratie van de eerste stelling is echter afkomstig uit de tweede editie, die drie jaar na Bredenburgs dood, onder de titel *Demonstratie. Van 't Eeuwig nootzakelijke Iet* door zijn zoon werd uitgegeven. Omdat Bredenburg in de loop van de discussie over de *Wiskunstige Demonstratie* zou toegeven dat zijn bewijs niet deugde, was de publikatie van die tweede editie inderdaad, zoals Kolakowski het uitdrukt, slechts een herhaling van een "phase de la querelle que Bredenburg avait dépassé dans ses écrits ultérieurs".⁸ Daar komt nog bij dat Johannes jr. toegeeft dat een en ander uit de oorspronkelijke tekst was "opgeheldert", zonder daarbij aan te geven wie daarvoor verantwoordelijk was.⁹ Het is dus minstens zo riskant om de uitgave van 1694 letterlijk te nemen als die uit 1684, die evenmin door de auteur zelf op de markt was gebracht.

Het belangrijkste verschil tussen de tekst die Lemmerman liet verschijnen en de *Demonstratie. Van 't Eeuwig nootzakelijke Iet* betreft uitgerekend de bewijsvoering van de eerste stelling. In de *Wiskunstige*

Demonstratie wordt namelijk bewezen dat er een noodzakelijk wezen is aan de hand van de observatie "dat'er dingen, of liever dat er iets wezenlijk is". Het zou "zonder tegenzeggen kennelijk" zijn dat er bepaalde dingen zijn.¹⁰ Deze tekst - en om deze tekst zou de discussie in het college en daarbuiten gaan - maakt duidelijk hoe merkwaardig het eigenlijk is om Bredenburgs bewijsvoering op te vatten als een variant op het ontologisch Godsbewijs. God is namelijk blijkbaar niet het onvergelijkbaar wezen dat, met uitsluiting van alle andere wezens, de evidente eigenschap heeft, noodzakelijk te bestaan.¹¹ Alle "ieten" die "zijn", bestaan volgens Bredenburg noodzakelijk. Daarbij blijft zowel onduidelijk aan welke "ieten" Bredenburg heeft gedacht, als wat hij precies onder "zijn" verstond. Met name de laatste vraag wordt accuut, als we ons afvragen hoe spinozistisch de *Wiskunstige Demonstratie* is. De eerste definitie komt overeen met *Eth* I def 1 ("Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens"). De tweede definitie vindt haar parallel in *Eth* I def 4 ("Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdam essentiam constituens"). Met een beetje goede wil is de derde definitie van de *Wiskunstige Demonstratie* naast *Eth* I def 5 te leggen ("Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur"). Bredenburgs axioma's spelen echter alleen in de *Korte Verhandeling* een rol van overigens ondergeschikt belang.¹² De eerste stelling van de *Wiskunstige Demonstratie* zou naast *Eth* I 7 ("Ad naturam substantiae pertinet existere") kunnen worden gelegd en de vierde en laatste lijkt op *Eth* I, 16 ("Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent").

Hoe we echter de derde stelling, over de attributen, met het spinozisme in overeenstemming kunnen brengen is onduidelijk. Dat alle attributen noodzakelijk bestaan (St. 2) is goed spinozistisch. (Vgl. *Eth* def 6 waar van God gezegd wordt dat hij bestaat uit oneindige attributen "quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit" en *Eth* I, 11: "Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit".) "Werkelijk te zijn, of te werken" is het enige attribuut dat Bredenburg nader identificeert (St. 3). Dat is echter volslagen onspinozistisch en zelfs in strijd met de doctrine die Bredenburg in de *Enervatio* als die van Spinoza presenteert, waar hij namelijk toegeeft

uitsluitend de attributen Denken en Uitgebreidheid te kunnen behandelen, omdat alleen die ons bekend zijn. "Werken" is volgens Spinoza nu eenmaal geen attribuut.¹³ Weliswaar is ook Spinoza van oordeel dat de substantie niet niet zou kunnen werken, als we de *Wiskunstige Demonstratie* als een spinozistisch bewijs willen aanvaarden, kunnen we er niet aan voorbij Bredenburgs "eigenschappen" (def. 2) als attributen (Eth I, def 4) op te vatten. En als we dat doen, kan de derde stelling van de *Wiskunstige Demonstratie* niet spinozistisch worden genoemd.

Als we de *Wiskunstige Demonstratie* verder opvatten als een document dat ook door de auteur ervan werd beschouwd als een teken van zijn bekering tot het spinozisme, blijkt eens te meer dat Bredenburgs Spinoza-interpretatie te wensen overlaat. Aan het slot van het vorige hoofdstuk is vastgesteld dat Bredenburg abusievelijk van oordeel was dat volgens Spinoza de modi eeuwig bestaan en dat hij bovendien Spinoza's onderscheid verwarde tussen *natura naturans* en *natura naturata*. Beide misverstanden kunnen worden samengevat met de constatering dat hij Spinoza's oordeel over de verhouding tussen de substantie en de modi heeft misverstaan. Daar levert de *Wiskunstige Demonstratie* het derde bewijs voor. Spinoza's meest fundamentele kritiek op de overgeleverde voorstelling van God als *Ens simplicissimum* luidt dat God in werkelijkheid bestaat uit oneindige attributen.¹⁴ Bredenburg lijkt te beweren dat God uit oneindige modi bestaat. Het heeft er dan ook alle schijn van dat Bredenburg na het schrijven van zijn bewijs bereid was om toe te geven dat die modi eeuwig bestaan - wat hij in de *Enervatio* nog als absurd van de hand had gewezen. Hij maakt immers geen onderscheid tussen het wezen en het bestaan van de modi.

In elk geval berooft hij in zijn *Wiskunstige Demonstratie* God van de eigenschap die volgens de *Verhandeling* uit 1672 nog fundamenteel was voor het natuurrecht, namelijk dat Hij de wereld geschapen heeft. Voor de dankbaarheid van de mens jegens God is geen enkele reden meer. Ook als de *Wiskunstige Demonstratie* van slechts twijfelachtig spinozistisch gehalte is, had Bredenburg alle reden, te vrezen voor het "akkoord" tussen rede en geloof. Wat hij wilde geloven - dat de mens een vrije wil heeft en dat God als heerser deze wereld regeert en als rechter die van het hiernamaals - mocht hij niet meer geloven.

De eerste expliciete kritiek op de *Wiskunstige Demonstratie* was die van Lemmerman en Kuyper. Lemmerman liet zijn uitgave van de *Wiskunstige Demonstratie* vooraf gaan door *Eenige Bewijzen Dat Johannes Bredenburg, Staande zijn Stellingen, geenszins kan gelooven, dat'er zulk een God*

is, als de H.Schrift leert Tijdgenoten hadden echter reeds enkele jaren vóór 1684 zo hun vermoedens kunnen koesteren omtrent de debatten op het Rotterdamse college. In het eerste deel van *Den Philosophierenden Boer* hadden Barend Joosten Stol en Frans Kuyper een cartesische filosoof ten tonele gevoerd, in wie de goede verstaander de figuur van Breidenburg kon herkennen. De filosoof had om de waarheid van de christelijke godsdienst te bewijzen argumenten geput uit de natuurlijke theologie. De boer, die het standpunt van Stol en Kuyper verwoordde, had die daar van de hand gewezen, omdat ze van een rationalisme getuigden dat tot scepticisme zou leiden. In 1677, vlak na de dood van Spinoza, op 21 februari liet Kuyper het derde deel van *Den Philosophierenden Boer* verschijnen.¹⁵ Dat geschrift is een Nederlandse bewerking van Kuypers in 1676 gepubliceerde bijdrage aan de bestrijding van de *Tractatus*, de *Arcana Atheismi Revelata*.¹⁶

In het *Praemium* van de *Arcana* had Kuyper al opgemerkt dat hij het atheïsme zo goed kende omdat hij temidden van atheïsten was opgegroeid en wat hier van meer belang lijkt, omdat hij de atheïstische argumenten "ex manuscriptis" kende.¹⁷ Bezat hij, toen hij dat schreef, reeds een kopie van de *Wiskunstige Demonstratie*? In elk geval maakt het tweede deel van de *Arcana* vervolgens melding van de volgende atheïstische redenering: "Ex eo quod nihil ex nihilo proveniat, concludunt nonnulli, actiones omnes esse necessarias, quia actionem in Natura locum habere experimur. Cum igitur omnia quae existunt, secundum istud axioma, necessario existant, et consequenter ab aeterno, sequitur omnes actiones necessario in Natura locum habuisse."¹⁸ De weerlegging van deze argumentatie, in het derde deel van *Den Philosophierenden Boer*, *De Diepten des Satans*, bij monde van de boer is identiek aan de *Weerlegging van de Verdediging van J.B. tegen de Aanmerkingen etc. van F.K. die achter de Wiskunstige Demonstratie was afgedrukt*.¹⁹ In zowel de *Arcana* als *De Diepten* en de *Weerlegging* luidt Kuypers bezwaar dat een handeling geen existentiële waarde kan worden toegekend: "Actiones autem entia esse nego."²⁰

We weten inmiddels dat Kuyper in 1687 zou opmerken dat Johannes en zijn broer Paulus reeds in 1676 "toenze tot de Atheïsterij begonden heen te zinken, ook gedreeven wierden, als van rechtschaapen *Discipelen* en *Makkers van Spinoza*", diens zesde definitie uit het eerste boek van de *Ethica* te onderschrijven.²¹ Die definitie geeft dat onder God een absoluut oneindig wezen wordt verstaan, dat uit oneindige attributen bestaat die elk een eeuwige en oneindige essentie uitdrukken.²² Ook

daarvoor lijkt de Arcana een bevestiging te leveren. De atheïstische filosoof die Kuyper in dat werk op de korrel neemt en wiens argumentatie zo'n sterke overeenkomst vertoont met die van Bredenburg, worden enkele mogelijke strategieën aan de hand gedaan, bij welke gelegenheid dat spinozistisch-bredenburgiaans determinisme als volgt wordt samengevat: "Si demonstratum foret Naturam unam proprie loquendo esse substantiam, in qua omnia per aeternam et immutabilem causarum concatenationem fiunt ..." ²³ Ik denk dus dat het juist is wat ik aan het begin van dit hoofdstuk heb betoogd, namelijk dat de verschijning van de *Opera Posthuma* van Spinoza geen aantoonbare invloed op Bredenburgs "spinozisme" heeft gehad en dat het dus inderdaad zijn zo gewaagde geometrische bestrijding van het spinozisme uit de *Enervatio* was, die hem vlak na de voltooiing van dat werk alsnog in de armen van zijn aanvankelijke tegenstander dreef. Want hoe weinig de technische bewijsgang van de *Wiskunstige Demonstratie* ook met die van het spinozisme gemeen heeft, de conclusie van Bredenburg is wel zuiver spinozistisch. Die copieerde hij niet, maar bereikte hij op eigen kracht.

4.2. Beelthouwer en Jelles

De laatste vraag van dit hoofdstuk betreft de specifiek Rotterdams-collegiantse achtergronden van de crisis waarin Bredenburg belandde. Verschillende Amsterdammers gelden als Spinoza's eerste en meest toegewijde leerlingen. Helaas hebben zij weinig in druk achtergelaten, zodat het moeilijk is, de aard en omvang van hun ontegenzeggelijke sympathie voor Spinoza op zijn juiste waarde te schatten. Aan *Het Ligt Op den Kandelaar* uit 1662 van Pieter Balling kunnen we hier gevoegelijk voorbij gaan omdat het zich niet expliciet uitspreekt over de kwestie die voor Bredenburg zo allesoverheersend was, Spinoza's determinisme. ²⁴ Bovendien geldt voor Ballings werk, wat eerder over Boreels *Concatenatio* is gezegd, namelijk dat het aanleiding kon geven tot de meest uiteenlopende interpretaties - en dat heeft het dan ook gedaan. Van meer belang zijn in dit verband het voorwoord bij de *Opera Posthuma* van Jarig Jelles en zijn belijdenis en enkele verspreide opmerkingen in het werk van Jan Pietersz. Beelthouwer. Beelthouwer (± 1603-± 1669) was een rusteloze waarheidszoeker, die in zijn geringe sociale status - hij was ziekentrouster - geen beletsel zag, het debat te zoeken waar hij het maar kon vinden. Hij leerde Latijn, Grieks en

Hebreeuws en had veel contacten binnen de Amsterdamse joodse gemeenschap, die hij hardnekkig trachtte te bekeren.²⁵ Dat hij Spinoza persoonlijk kende, weten we uit zijn aanval op Lodewijk Meyers *Philosophia S.Scripturae Interpres*. In dat Antwoord uit 1667 lezen we dat hij het voor zeker houdt "dat de hoogh-geleerde *Spinosa* my toe-staet, dat de Prophetische Boecken suyver ghebleven zijn van de tyden des Hoogen-Priesters Esdra, tot op desen dagh".²⁶ Vroeger werk van Beelthouwer vertoont eveneens sporen van zijn omgang met Spinoza. Zo bevat het uit 1661 stammende *De Hooghste en Laetste Bedenckinge Over Godt, en Goddelijcke Saken* de volgende passage: "Hoe wel Godt met zijn Weesen over al tegenwoordigh is, en wy daer in sijn, roeren, reppen, leven en sweven, en Godt in ons, by ons, om ons, en door ons is; soo sijn wy nochtans Godt niet, noch Godt is ons niet: maer hy is een selfstandigheit in zich selven, aen welcke selfstandigheyt wy geen begin, midden, ofte eynde, part of deel hebben. Hoe wel Godt door alle Elementen is, zijn de Elementen geen Godt, ofte Godt is niet de Elementen."²⁷ Meinsma merkte in dit verband op "dat de man hier of daar 't klokske van Spinoza's leer had hooren luiden, maar ze stellig niet geheel doorgrond had".²⁸

Bij deze eigenzinnige interpretatie van Spinoza's naturalistische definitie van God bleef het echter niet. Voorzover ik weet is dit niet eerder gesignaleerd, maar Beelthouwer heeft zich in hetzelfde geschrift ook over Spinoza's determinisme uitgelaten: "Soo ghy alles vast gestelt hebt, wat yder mensch op de Aerdkloot doen, en laten sal, is de mensch geheel lijdelyck, dan heeft hy deught, noch ondeught, dan heeft hy namaels geen straffe ofte vreught daer over te verwachten ..."²⁹ Reeds in 1661 probeert hij de consequenties te onderzoeken van het probleem of de schepselen slechts "lijdelyck" of "werckelyck"³⁰ zijn.

Het uitvoerigst gaat hij hier op in in zijn *Dialogus; (..) Over Godt, Godst-Dienst, en H.Schriptide, Tusschen een Theologant en Philosoph* uit 1664:

Ph.: "Op schepsels, schepsels doen, is pers, Praedestinati,
Is Fatum, nodelot. Onworstelbaer (helaci!)
Is aller menschen doen, 't zy wat men doet of laet
Antw.: Dan doet geen menschen kint in 't minste goet of quaet!
Ph.: 't Wort goet, of quaet genoemt ten opsicht van die genen
Die lachgen om die saeck, of die saeck bewenen.
Een schrickelijke beul krijgt loon, om dat hy slaet:
Maer die geslagen wort die noemt dat schendigh quaet.

Antw.: Dat zijn kastijdingen: maer wert'er niet bevonden,

By ons, veel schendigh quaet, verschrickelijke sonden?

Ph.: Ick ken geen sondigen, het is naturens wet,

Die dus, of soo my voert, of die my dat belet

Antw.: Dan zijt gy lijdelyck. Gy kunt niet met uw' sinnen

Het lijdelyck ontgaen, yet werckelijcks beginnen.

Ph.: Dat hebt ghy wel geseyt. Al 't menschelyck geslacht

Is sonder wil, of keur gantsch lijd'lyck voortgebracht,

Geformat, gantsch sonder wil, en lijdelyck gedragen.

En enckel lijdelyck was d'intreed' sijner dagen."³¹

Zowel de filosoof als de theoloog, die niet zozeer van mening verschillen als wel elkaar aanvullen - het laatste blad van het *Antwoord* op Meyer geeft "dat de H.Schrifture en de reden een sijn" - blijken echter van oordeel dat de mens zijn vrijheid vindt in de rede:

Antw.: "In 't middeldeel des hoofts: daer gaet de Reden sitten

Als Rechter in de Stoel. d'Hertstochten fel verhitten;

Als muyters stormen sy; en tasten na de Kroon:

En scheuren, dul, verwoet den Rechter van de Throon.

Dat doen is sondigen. Dat dier begaeft met reden

Moet door sijne dulle drift de reden niet vertreden."³²

(..)

Antw.: "Oock isser pars noch dwangh door fatum, nodelot.

Wy leven los in keur, al leven wy in Godt."³³

Deze zinsneden zijn echter van een wonderlijke doorzichtigheid, vergeeken met het chaotische vervolg er op.³⁴ Beelthouwers grootste zorg gold de onfeilbaarheid van de profetieën. Die onfeilbaarheid bracht hij enerzijds in tegen de Joden³⁵, om aan te tonen dat Jezus inderdaad de messias is en anderzijds tegen Meyer om te bewijzen dat de profetische uitspraken onder geen beding voor zo dubbelzinnig kunnen worden versleten als Meyer deed.³⁶ Beelthouwers opvatting van de rede, zijn weergave van de relativistische consequenties van een oppermachtige natuurwet en zijn onderscheid tussen "lijdelyck" en "werckelyck" bestaan, lijken wel degelijk de sporen te dragen van zijn omgang met "de hoogh-geleerde Spinoza". Van belang is hier in de eerste plaats dat hij in Spinoza's opvattingen blijkbaar geen aanleiding zag om te vrezen voor aantasting van de grondslagen van het Christendom. In de tweede plaats zag hij er kennelijk een poging in, de calvinistische doctrine van de predestinatie te herformuleren. Beelthouwers reactie op Spinoza blijft echter een moeilijk te achterhalen kwestie. Want niet alleen is zijn werk buiten-

gewoon obscuur, bovendien heeft hij naar alle waarschijnlijkheid de publikatie van de *Tractatus* niet meer meegemaakt en blijft het gissen naar wat hij van Spinoza wist.

Meer weten we van Jarig Jelles' (± 1619/1620-1683) receptie van Spinoza's denkbeelden.³⁷ Deze doopsgezinde koopman uit Amsterdam was een van zijn beste vrienden. Hij zag echter in Spinoza allerm minst een gevaar voor het christelijk geloof en net als Beelthouwer bracht hij Spinoza's determinisme in onmiddellijk verband met de predestinatie, ofschoon hij weigerde dat met zoveel woorden toe te geven. Zijn heel bijzondere situering van Spinoza's determinisme laat echter zien dat zijn sympathie voor Spinoza ten koste ging van de consistentie van zijn positie in het licht van de erasmiaansgezinde, doperse, spiritualistische traditie, waartoe hij behoorde en wenste te behoren bovendien. Jelles herformuleert het determinisme namelijk in de context van zijn aanvaarding van de calvinistische onweerstaanbare genade Gods, die van oorsprong onlosmakelijk verbonden is met de predestinatie.³⁸ In zijn *Belydenisse*, vervat in een brief aan een anonymus, van wie we weten dat hij Spinoza was en geschreven in 1673 maar pas uitgegeven in 1684, heet het dat Gods genade een noodzakelijke oorzaak is.³⁹ Zij is "*de kracht Gods die in Christus (d'eeuwige Reden) is*".⁴⁰ Christus is "Gods zoon, de eeuwige Wijsheit, de Reden, die in den beginne bij God was".⁴¹ Jelles ziet zich gedwongen de vrije wil op te geven: "dat in de menschen niet en is een zo genoemt willend vermogen, daar door zy, naar hun believen, hun goed en quaat willen en niet willen, maar alleenlijk dadelijk willen en niet willen; of bezonder dit of dat te willen of niet te willen; en dat de zelfde, gelijk alle andere dingen, hun naaste werkende oorzaak hebben; dewijl, gelijk men niet kan loochenen, zonder zodanige oorzaak niets kan wezen: wijders, dat de naaste werkende oorzaak van de goede Wil, of van alleenlijk het goede en waare te willen, Gods genade, of kracht in Christus is".⁴²

Het fundamentele verschil tussen Bredenburgs reactie op Spinoza in de *Enervatio* en die van Jelles blijkt vooral uit hun beoordeling van de deugd en van de rol die het wonder speelt in de christelijke geloofsverdediging. Dat verschil betreft, met andere woorden, zowel de vrijheid van de mens als die van God. In de *Enervatio* hield Bredenburg het voor een onomstotelijk feit dat God het goede beloont en het kwaad straft. De mogelijkheid te kiezen tussen goed en kwaad hield hij voor de onmisbare voorwaarde daartoe. Even onmisbaar voor Gods volstreckte

vrijheid vond hij het, aan te nemen dat Hij wonderen kan verrichten, hoezeer zijn *Verhandeling* ook reeds van twijfel hieromtrent had getuigd. Jelles ziet er geen enkel bezwaar in deze twee vrijheden op te geven. Hoe de mens ook als hij niet is voorzien van een vrije wil kan worden aangespoord, het goede te doen legt hij uit in de *Belydenisse*: "Maar alhoewel Gods genade, of Gods kracht in Christus de naaste uitwerkende oorzaak van de deugt, rechtvaardigheid, heiligheit enz. der menschen is, en de zelfde noodzaaklijk werkt, wijders, dat alle roem daar af aan God alleen behoort; zo zal echter, naar mijn oordeel, niet vereischt zijn dat men verklaare, hoe de menschen dan uit oorzaak van hunne deugt, heiligheit enz. loon verkrijgen: dewijl de vergeldinge of het loon der deugt en heiligheit, de deugt en heiligheit zelf is ..."⁴³ In zijn Voorreeden bij *De Nagelate Schriften* van Spinoza geeft hij aan waarom diens aanval op Gods wonderwerken de waarheid van de godsdienst niet in gevaar brengt: "Want hoe is 't mogelijk dat de genen die de waarheit verstaan (..) noch wonderdaden behoeven, om van deze waarheit verzekert te wezen? dewijl zy daar af in zich meer zekerheit bevinden, dan door alle de Wonderdaden, die ooit geschied zijn, verkregen kunnen worden."⁴⁴

Dat Bredenburgs heroverweging van Spinoza's determinisme hem voor zo grote problemen plaatste, toont in de eerste plaats aan dat hij, anders dan Jelles, wel vasthield aan de coherentie van zijn eigen collegiantse traditie, die in Rotterdam zo sterk verbonden was met het remonstrantse erfgoed en in het bijzonder met het werk van Episcopius. In de tweede plaats doet het vermoeden dat zijn inzichten omtrent de reikwijdte van Spinoza's determinisme zuiverder waren dan die van Jelles, die zich zo sterk concentreert op de noodzakelijke oorzakelijkheid die aan Gods genadegift ten grondslag ligt. Bredenburg zag in dat het determinisme waarmee zijn eigen denken hem in 1676 confronteerde, nergens in het bijzonder gold, maar voor alles wat bestaat, en dat overal op dezelfde wijze. Bredenburgs Spinoza-interpretatie mag in technisch opzicht enkele gebreken vertonen, de conclusie van de *Wiskunstige Demonstratie* is zuiver spinozistisch. Anders dan Beelthouwer en Jelles, raakte hij in paniek omdat hij zich gedwongen zag een naturalistisch determinisme te onderschrijven. Zijn Rotterdamse collegiantse achtergrond gaf daar alle reden toe. Uit het volgende hoofdstuk zal blijken hoe hij zich gedwongen zag, om zijn religieus besef alsnog voorrang te verlenen boven zijn *Demonstratie*. Het oordeel van Bayle is juist: "il y a (..) des gens qui ont la religion dans le coeur, et non pas dans

l'esprit. Ils la perdent de vue dès qu'ils la cherchent par les voyes du raisonnement humain; elle échappe aux subtilitez et aux sophismes de leur Dialectique; ils ne savent où ils en sont pendant qu'ils comparent le pour et le contre: mais dès qu'ils ne disputent plus, et qu'ils ne font qu'écouter les preuves de sentiment, les instincts de la conscience, le poids de l'éducation etc. ils sont persuadez d'une religion, et ils conforment leur vie autant que l'infirmité humaine le permet."⁴⁵

Noten

1. Van der Wulp 6195, p. 95.
2. Knuttel 12260: 2, p. 4.
3. Bayle, *Dictionnaire*, II, p. 1089-1090.
Aan Pierre Demaiseaux schreef Bayle op 1 november 1701 dat hij ervan overtuigd kon zijn "que tout ce que j'ai dit de Bredenburg est vrai selon la plus forte exactitude (...) Le fils de ce Bredenburg (sic) est de ma connaissance, homme de grand raisonnement et précis: il vit ce que j'avais écrit touchant son père, aussitôt que le *Dictionnaire* eut paru, et tomba d'accord de tous les faits." Charles-Daubert/Moreau, *Pierre Bayle*, p.160.
4. Knuttel 12260: 2, p. 5-8.
5. Bredenburg, *Enervatio*, p. 74.
6. Hubbeling, "Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden", p. 170-171; *Principles of the Philosophy of Religion*. Assen-Maastricht 1987, p. 98-103; Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders*, p. 153.
7. Knuttel 14012, p. 3.
8. Kolakowski, *op.cit.*, p. 291 N.44.
9. Knuttel 14012, Voorreden.
10. Knuttel 12260:2, p. 6.
11. Voor de geschiedenis van het ontologisch Godsbewijs, vgl. o.a. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen 1960.
12. Vgl. *Korte Geschriften*, KV I, 2(2)N2; I,2(8). Gebhardt I, p. 19; 21. Vgl. Giuseppa Saccaro Battisti, "Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza. Entre kabbale et scolastique: à propos de la création 'ex nihilo'", in: *Archives de Philosophie* 51 (1988), p. 55-73.
13. Vgl. *Briefwisseling*, p. 101 Gebhardt IV, p. 36; *Korte Geschriften*, KV I, 1 (9) N; 3 (1) N 1; 7; Gebhardt I, p. 530, 542, 549-552; Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. Parijs 1968, p. 41-43; Curley, *Behind the Geometrical Method*, p. 23-27. Omdat Spinoza uitgerekend in de *Korte Verhandeling* ruim aandacht besteedt aan het onderscheid tussen zijn begrip van de attributen en dat van de traditie is het echter twijfelachtig of Bredenburg zijn *Wiskunstige Demonstratie* zelf kon opvatten als een authentiek spinozistisch document. Mocht hij de KV niet hebben gekend, dan moet weer op het dubbelzinnige karakter van de *Cogitata Metaphysica* worden gewezen, dat vóór het verschijnen van de *Opera Posthuma* tot misverstanden aanleiding kon geven. in CM I, 4 (*Korte Geschriften*, p. 153; Gebhardt I, p. 244; vgl. CM II, 1; Gebhardt I,

- p. 250) heet "duur" een attribuut Gods, in CM I, 6 (Korte Geschriften, p. 158; Gebhardt I, p. 248) is sprake van attributen die God vóór de Schepping (!) slechts "in potentie" toekwamen en in CM II, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 en 11 worden achtereenvolgens "eenheid", "onmetelijkheid", "onveranderlijkheid", "enkelvoudigheid", "leven", "alwetendheid", "wil", "macht" en "medewerking" attributen Gods genoemd.
14. Vgl. Gueroult, *op.cit.*, p. 428-461.
 15. Knuttel 11547.
 16. Cuperus, *Arcana*.
 17. Idem, *Praemium*, ongepagineerd.
 18. Cuperus, *Arcana*, p. 209. Vgl. p. 211-212: "Sunt qui necessitatem hominis in agendo ex eo ostendi posse contendunt, quod omnis actio, quatenus est actio, necessaria est, quia non nihil, sed aliquid: omne vero aliquid necessario existit." Vgl. Knuttel 11547, p. 32: "Alle werking of beweeging is Iet, het welk gy met my toestaet. Aangezien nu Iet geen Niet kan zijn noch worden, zoo blijkt van zelfs, dat alle werkingen noodzaakelijk zijn, voor zoveelze werkingen zijn."
 19. Knuttel 12260: 2, p. 10-14.
 20. Cuperus, *Arcana*, p. 208. Vgl. Knuttel 11547, p. 25: "Byaldien de daaden een blyvend weezen hadden ..."
 21. Vgl. noot 1.
 22. Gebhardt II, p. 45.
 23. Cuperus, *Arcana*, p. 208. Vgl. Knuttel 11547, p. 26.
 24. Vgl. Hylkema, *op.cit.*, II, p. 151-154; Kolakowski, *op.cit.*, p. 206-217; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 289-299. Clasina Manusov, "Spinoza en de erfenis van Jacob Boehme", in: *Mededelingen vanwege het Spinozahuis LI*. Leiden 1987, p. 12-15; Siebrand, *Spinoza and the Netherlands*, p. 24-35; W.N.A. Klever, "De spinozistische prediking van Pieter Balling", in: *Doopsgezinde Bijdragen* N.R. 14 (1988), p. 55-85.
 25. Vgl. Zilverberg, "Jan Pieterszoon Beelthouwer en de Joden."
 26. Beelthouwer, *Antwoord*, p. 22. Beelthouwer wordt hier steeds geciteerd uit *Alle de Wercken*. Amsterdam, 1671.
 27. Jan Pietersz. Beelthouwer, *De Hooghste en Laetste Bedenckinge Over Godt, en Goddelijcke Saken*, p. 7.
 28. Meinsma, *op.cit.*, p. 243.
 29. Beelthouwer, *De Hooghste en Laetste Bedenckinge*, p. 14.
 30. Idem, p. 12.
 31. Jan Pietersz. Beelthouwer, *Dialogus; (Dat is, Disputatie, Reden, 't Samen-gespreck) Over Godt, Godts-Dienst, en H.Schrijfture. Tusschen een Theologant en Philosoph, ofte Godt-geleerde, en Vrient des Wijsheys*, p. 18.
 32. Idem, p. 21.
 33. Idem, p. 22.
 34. Vgl. Zilverberg, *Jan Pieterszoon Beelthouwer (†1603-†1669) en de Joden*, p. 159 e.v.
 35. Vgl. de conclusie van Beelthouwer, *Antwoord* op p. 121.
 36. Idem, p. 54 e.v. Beelthouwer is van oordeel dat God twee verschillende soorten besluiten neemt: absolute en conditionele. Vgl. p. 55: "'t Besluyt Godts komt ons voor op tweederleye gronden, Het is vast gestelt. Het ander wert bevonden Slechts op bekeeringen, of ongehoorsaemheydt;" p. 57: "Want op het absoluyt wert noyt door Godt gegeven Zijn tegen-middelen: of aen de mensch de keur. Waer Godt te keuren geeft, daer gaet conditi veur."

37. Vgl. Hylkema, *op.cit.*, II, p. 212-242; Kolakowski, *op.cit.*, p. 217-225; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 299-309; Siebrand, *Spinoza and the Netherlands*, p. 35-49; F. Akkerman/H.G. Hubbeling, "The Preface to Spinoza's Posthumous Works 1677 and its author Jarig Jelles (c. 1619/1620-1683)", in: *Lias* 6 (1979), p. 103-173.
38. Kolakowski, *op.cit.*, p. 224. Voor de achtergronden van die traditie, vgl. Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*. Nieuwkoop 1977, m.n. p. 6-61.
39. Vgl. *Briefwisseling*, p. 303-307. Gebhardt IV, p. 237.
40. Jarig Jelles, *Belydenisse Des Algemeenen En Christelyken Geloofs Vervattet In een Brief aan N.N.*. Amsterdam 1684, p. 148-161.
41. Idem, p. 58.
42. Idem, p. 154.
43. Idem, p. 157-158.
44. Akkerman/Hubbeling, "The Preface to Spinoza's Posthumous Works 1677 and its author Jarig Jelles (± 1619/1620-1683)", p. 134.
45. Bayle, *op.cit.*, II, p. 1090.

HOOFDSTUK 5

DE BREDENBURGSE TWISTEN: 1676-1700

5.1. *De publikatie van de Wiskunstige Demonstratie: 1676-1684*

De discussie rond de *Wiskunstige Demonstratie* zou buitengewoon chaotisch verlopen. Het spinozistisch gehalte van de tekst die in 1684 verscheen is twijfelachtig. Niettemin zou het meerendeel van de kritiek Bredenburgs "spinozisme" betreffen. Verder vergrootte Bredenburg de verwarring nog eens aanzienlijk door een zeer halfhartige *Noodige Verantwoording* het licht te doen zien, die in de volgende paragraaf aan de orde zal worden gesteld. Tenslotte zou het debat over Bredenburgs vermeend spinozisme aanleiding geven tot een wilde polemiek binnen de collegiantse beweging over het bestuur van de verschillende vergaderplaatsen, die met de oorspronkelijke steen des aanstoots niets van doen had. Met name de Leidse doctor in de medicijnen Laurens Klinkhamer en Pieter Smout zouden de Bredenburgse fractie onder de collegianten van machtsmisbruik beschuldigen en van "scheurmakerij".

Smout, van wiens voorgeschiedenis niet veel meer bekend is dan dat hij in 1679 een ongemeen agressief pleidooi voor het vrij profeteren uitgaf, publiceerde in 1687 *Vreede en Vryheid onder de Rhijnsburgers Verbroken en wechgenomen*.¹ Daarmee leverde hij de belangrijkste bron voor de historiografie van het ontstaan van de Bredenburgse twisten.² Van Slee kon zich bij het schrijven van *De Rijnsburger Collegianten* nog bedienen van het archief van het Amsterdamse collegiantenweeshuis "De Oranje-appel". Dat archief werd echter op 29 december 1944 door een bombardement grotendeels verwoest.³ Hoeveel gegevens over de Bredenburgse twisten daarbij verloren zijn gegaan, is niet helemaal duidelijk. De oude inventaris, die aan de vlammen is ontkomen, geeft daar geen uitsluitsel over. Zeker is wel, dat maar liefst "Zes Verhandelingen van J. Bredenburg den Ouden" in rook zijn opgegaan, "uitgesproken in de vergaderplaats der Collegianten te Rotterdam".⁴

Ook uit de woorden van Smout valt overigens op te maken dat de *Wiskunstige Demonstratie* het resultaat was van Bredenburgs eigen intellectuele ontwikkeling. Smout vertelt dat Kuyper reeds enkele jaren in een heftig debat was verwickeld zowel met Johannes als met diens broer Paulus Bredenburg, toen het oude probleem van de onderlinge verdraagzaamheid plots aanleiding gaf tot een ernstige verslechtering van de

verhoudingen. Een zekere Paulus Crommeny verklaarde in 1681 op de halfjaarlijks Rijsburgse vergadering nog uitsluitend te willen "*communi-ceeren* (...) als met zoodanige, die de weerloosheyd verstonden en be-leefden".⁵ De gebroeders Bredenburg vermoedden dat Crommeny's optreden was ingegeven door Kuyper en Lemmerman. Zij slaagden er echter in hem van de noodzaak te overtuigen om de Rijsburgse beweging te besturen op grond van het principe van de "collateraliteit", de "evangelijkheid". Lemmerman zou daarop Crommeny hebben ingelicht over de strekking van Bredenburgs vooralsnog geheime *Wiskunstige Demonstratie*. Crommeny was geschokt, spoedig deden geruchten de ronde dat het Rotterdamse college plaats bood aan atheïsten. De onrust onder de Rijsburgers kwam echter, voorlopig, tot bedaren door de plechtige verklaring van de Bredenburgers dat zij nooit hadden beweerd dat de godsdienst in strijd is met de rede, maar dat zij zelf niet in staat waren de godsdienst met de rede in overeenstemming te brengen.⁶

Inmiddels belegden de Bredenburgers en hun aanhang in Rotterdam afzonderlijke vergaderingen, waarin het voorstel werd geopperd Frans Kuyper te "censureren". Door zijn aanhoudende verdachtmakingen zou hij het recht hebben verspeeld, in het college nog langer vrij te spreken. Kennelijk ging het hier om het Rijsburgs college, want in de Rotterdamse vergaderingen van de Bredenburgers was hij al niet welkom meer. De Bredenburgse partij zocht steun bij Smout. Na enige aarzeling ging hij akkoord. In *Vrede en Vryheid* spreekt Smout daar alsnog zijn leedwezen over uit: als er al een algemene censuur over Kuyper had mogen worden uitgesproken, had daartoe uitsluitend door de voltallige vergadering van de Rijsburgse collegianten mogen worden besloten.⁷ Blijkbaar stond Kuyper reeds in 1682 buitenspel, want in juni 1682 bereikte Smout vervolgens het verzoek van Verburg, ondersteund door Galenus, om nu ook Lemmerman in Rijsburg te censureren, wegens "*Faemrooverij, Leugentaal, Veynzery en Geestelijke Moordery der Broeders*".⁸ Smout stemde hiermee in, hoezeer hij dit later ook zou betreuren.

Kuyper en Lemmerman stond nu geen andere weg open dan Bredenburg schriftelijk in te laten zien, hoe gevaarlijk zijn ideeën waren. Want Lemmerman was al in december 1681 gecensureerd in Amsterdam. Daar had hij veel van zijn oude aanhang verloren, door te weigeren mondeling zijn beschuldigingen tegen Bredenburg te staven.⁹ De correspondentie die zo ontstond, vormt vermoedelijk de kern van wat in 1684 als aanhangsel bij de *Wiskunstige Demonstratie* verscheen. Kuyper en Lemmerman dreigden deze tekst wereldkundig te maken. Jan Verburg achtte hen daar-

toe zeer wel in staat en bezorgd wendde hij zich nog eens tot Smout, met het dringend verzoek om al zijn invloed aan te wenden om dit te verhinderen. De gebroeders Bredenburg zelf toonden zich aanzienlijk zelfverzekerder dan hun zwager. Op 4 juli 1683 in Rijsburg bezochten zij een vergadering die Kuyper en Lemmerman op eigen initiatief daar hadden belegd. Johannes en Paulus hielden hun tegenstanders voor "dat zy 't hart niet hadden om te drukken, en dat zy sidderen en beven zouden voor 't antwoord, dat zy aannaemen te laten drukken, als zy dat deden: daar by voegende, datze alle de onheylen, die 'er voor haar uyt zouden mogen ontstaan, op haar naamen (..) Toen heeft Jan Bredenburg ook openbaarlijk gezeyd, dat hy wel 25.guldens tot het drukken van hetzelfde, zoo als het hem toen schriftelijk wierd aangeboden, wilde geven."¹⁰

Op Pieter Smout en zijn groeiende verzet tegen vooral Paulus Bredenburg en Jan Dionysz. Verburg kom ik terug aan het slot van dit hoofdstuk. Belangrijker dan zijn zorgen om de eenheid van de Rijsburgse beweging, is dat Kuyper en Lemmerman de handschoen opnamen, zodat in "den voorzomer" van 1684¹¹ inderdaad de *Wiskunstige Demonstratie* in druk verscheen. Zoals we in het vorige hoofdstuk reeds zagen, ging ze vergezeld van drie bijlagen: *Eenige Bewijzen* van Lemmerman, een *Verdediging* van Bredenburg tegen ongepubliceerde *Aanmerkingen* van Kuyper en Kuypers *Weerlegging van de Verdediging*.

Lemmerman probeerde aan te tonen dat deze *Demonstratie* in Bredenburgs eigen ogen onfeilbaar moest zijn, door er op te wijzen dat ze moedwillig was opgezet als een *Wiskunstige*¹² en dat Bredenburg op p. 36 van zijn *Enervatio* zelf "de Filosoofze waarheit, de waarheit van de zaak zelfs" had genoemd en daar al had toegegeven dat de godsdienst alle grond onder de voeten zou verliezen, mocht de filosofie inderdaad in staat zijn het bewijs te leveren van het *fatum* waarin Spinoza geloofde.¹³ Daar voegde Lemmerman aan toe dat Bredenburgs fatalisme onder geen beding met het gereformeerde leerstuk van de predestinatie kon worden gelijkgesteld omdat hij had betoogd dat er een "oneyndige schaakel, van Natuurlijke oorzaaken" bestaat.¹⁴ Zo komt Lemmerman tot de conclusie dat er niet één God is, laat staan de christelijke, waar Bredenburg nog in kan geloven.

Gold het debat met Lemmerman de vraag, hoe tegelijkertijd de *Wiskunstige Demonstratie* te kunnen verdedigen en een gelovig christen te kunnen zijn, uit de *Verdediging* van Bredenburg en de *Weerlegging* ervan door Kuyper blijkt dat Kuyper er in eerste instantie op uit was, de

bewijsvoering van de *Demonstratie* zelf te bekritisieren. Hij concentreerde zich daarbij op wat Bredenburg over het attribuut "werken of zijn" had geschreven. In het hoofdstuk over de *Enervatio* is reeds vastgesteld hoe verschillend moderne onderzoekers over Spinoza's visie op de attributen denken. In het hoofdstuk over de *Wiskunstige Demonstratie* is aangegeven dat Bredenburgs analyse van het attribuut "werken of zijn" niet spinozistisch kan worden genoemd. Kuypers eerste kritiek op de *Wiskunstige Demonstratie* is verloren gegaan. Bredenburgs *Verdediging* tegen die tekst is zo merkwaardig omdat hij, zonder daar verder een woord aan vuil te maken, zijn opvatting van het attribuut aan een grondige herziening blijkt te hebben onderworpen. Plots heet het "dat het werken, omdat het geen eige substitentie, en het *iet* immers zijn eige subsistentie heeft, dat daarom het *iet* het subject, en de werking een eigenschap van het zelve is".¹⁵

Kuyper wees er op, dat in dat geval de tweede definitie van de *Wiskunstige Demonstratie* moet worden opgegeven, die immers zegt dat het werken van een wezen niet te onderscheiden is van dat wezen, dat het met andere woorden dan volslagen onduidelijk wordt wat een "eigenschap" volgens Bredenburg is.¹⁶ Hij had er beter aan gedaan, op te merken dat Bredenburg nu zijn veel belangrijker derde propositie op moest geven, die luidt dat werken of zijn noodzakelijk bestaat. Kuyper komt daarbij in de buurt waar hij noteert dat werken volgens de *Verdediging* helemaal niet zou kunnen bestaan omdat het geen substantieel bestaan heeft en dat "werken" dus nooit zou kunnen werken.¹⁷ Het verschil tussen de *Wiskunstige Demonstratie* en de *Verdediging* ervan is echter haast te verwaarlozen in vergelijking tot de veel radicalere breuk, die de *Noodige Verantwoording* zou inluiden.

5.2. Noodige Verantwoording: 1684

Kuyper en Lemmerman hadden het in hun presentatie van de *Wiskunstige Demonstratie* doen voorkomen alsof Bredenburg enerzijds onverkort vasthield aan de geldigheid van zijn bewijs, maar anderzijds toegaf dat hij daarmee de grondslagen van het geloof had verworpen. Zij dwongen hem de vraag te beantwoorden, hoe het mogelijk is iets te geloven wat in strijd is met de rede. Het korte voorwoord van Bredenburg bij de *Wiskunstige Demonstratie* had zijn positie niet bepaald verhelderd. Hij had slechts zijn verlangen uitgesproken het "gewenste accoord" te vin-

den, daarmee toegevend dat hij daar nog niet in was geslaagd. Op dezelfde plaats had hij onderstreept dat de rede "van 't eeuwige wezen haar oorspronk neemt".¹⁸ Hij moet hebben beseft dat zijn bewijs niet zonder fouten kon zijn. Doordat hij zich echter had verzet tegen Kuypers kritiek op zijn interpretatie van wat werken is, versterkte hij de indruk een "atheïst" te zijn, zij het tegen wil en dank.

Op 21 juni 1684¹⁹, hoogstens enkele weken nadat de *Wiskunstige Demonstratie* was verschenen, zag Bredenburgs *Noodige Verantwoording Op de ongegronde Beschuldiging van Abrah. Lemmerman* het licht.²⁰ Voordat hij een *Wederlegging* geeft van Lemmermans beschuldiging van atheïsme, schetst hij de aanleiding tot de uitgave van zijn niet voor publikatie bestemde manuscript. Hij schrijft het conflict toe aan het verdorven karakter van zijn bestrijders. Kuypers noemt hij "van een wrevelagtig humeur, van een losse conditie, en van quadaardige Maximen".²¹ Lemmerman is "een onredelijk en stijfsinnig mensch, een Faamrover, een Leugenaar, en een Veinser".²² Hij zou bij herhaling publiekelijk ontmaskerd zijn als een "falsaris".²³ Hun kwaadaardigheid stelt die van de Inquisitie in de schaduw, "want menschen, die altijd neerstig ter Kerke en ter Biechte gingen, op zijn tijd de Hostie deelachtig waaren, en altijd spraken tot lof en eer van de Paapsche Kerke, heeft men noyt by de Inquisitie aangeklaagt".²⁴ Bredenburgs doel is het, de beschuldiging van atheïsme om te draaien, door aan te tonen "dat het leven van deze Mannen (...) wonder wel met de Atheïsterie over eenkomt".²⁵

In een milieu als dat van de collegianten, dat zulke hoge eisen stelde aan de morele integriteit van de individuele gelovige, kan Bredenburgs strategie zijn uitwerking niet hebben gemist. Niettemin blijft het een zwakgebod. Het tweede deel van de *Noodige Verantwoording*, de *Wederlegging*, is onwaarschijnlijk verward. Kolakowski rept terecht van "un aveuglement stupéfiant".²⁶ De woedende reacties die deze *Wederlegging* opriep waren volledig aan Bredenburg zelf te wijten, die nu plots zowel ontkende zijn wiskundig bewijs voor onfeilbaar te houden als bestreed niet te kunnen geloven dat er een God is.

In de eerste plaats is wat hij in de *Noodige Verantwoording* over de feilbaarheid van zijn *Wiskunstige Demonstratie* schrijft moeilijk te rijmen met het korte voorwoord dat hij voor dat werk leverde, waarin hij immers ondubbelzinnig getuigenis had afgelegd van zijn vrees, het "accoord" dat zou moeten bestaan tussen geloof en rede, niet te kunnen vinden. Evenmin is het in overeenstemming te brengen met wat hij in de *Enervatio* had opgemerkt over de desastreuze consequenties van een over-

tuigende fatalistische filosofie. Nu schrijft hij dat niemand een wiskundige betoogtrant voor principieel onfeilbaar kan houden en bovendien dat de wonderen alles wat een filosoof verder ook moge beweren onmiddellijk omverwerpen: "Van die tijd af, dat ik eenige begrippen en gedachten over de Christelijke Godsdienst gemaakt hebbe, was ik van gevoelen, datmen de mirakelen, die ons, in de schriften des nieuwen verbonds, vertelt worden geschied te zijn, alleen aan de goddelijke vrije wil en Goddelijke macht kan en moet toeschrijven."²⁷

Reeds Bredenburgs uit 1672 stammende, maar nog slechts in manuscript circulerende *Verhandeling*, had de mogelijkheid van wonderen in twijfel getrokken. Nu volgt hij Paulus, 1 Cor.1:20, waar hij de wonderwerken "het eenigste en volkomen krachtig middel" noemt "door 't welke God al de wijsheid der wijzen en 't verstand der grootste en geleerste *Filosofen* om verre geworpen heeft".²⁸ Kennelijk zijn de wonderen dus wel degelijk in strijd met de rede, met wat Paulus "wereldse wijsheid" noemt. Nog merkwaardiger wordt het, waar Bredenburg ontkent in zijn *Demonstratie* bewezen te hebben dat de natuur wordt geregeerd door noodzakelijkheid.²⁹ Niet alleen is dit niet waar, het is nog onbegrijpelijk ook, want dan zou dit bewijs niet door de realiteit van het wonder kunnen worden aangetast. Hij ontkent zelfs bewezen te hebben "dat er iet is".³⁰ De grondslagen van zijn *Wiskunstige Demonstratie* zouden luiden dat God eeuwig is en de wereld uit niets geschapen heeft. In dat geval zou het dus een apologetisch bewijs moeten zijn. Waarom dan de nadruk op de principiële feilbaarheid ervan? In feite is de *Noodige Verantwoording* een haast onontwarbare kluwen van contradicties, die schreeuwde om kritiek.

Wat Bredenburgs bestrijders nog het meest zou irriteren, was zijn poging het te doen voorkomen alsof hij wat hij nu beweerde, altijd al had beweerd en dat dat niet verschild van wat velen vóór hem hadden betoogd. Zijn visie op de noodzakelijkheid, waarvan hij nu volhield dat hij haar had afgeleid uit Gods volmaaktheid, zou identiek zijn aan wat "de Gereformeerden, de Luyterschen, veele Katholijken, de mistische *Autheuren*, de Quakers en andere"³¹ beleden. En wat hij voorgaf reeds sinds jaar en dag van de schepping te hebben gedacht, zou overeenkomen met het standpunt van autoriteiten als Beza en Bellarmine.³² Zijn overeenstemming met hen die "alleen het geley van hunne redenkavelingen volgen, als dezelve met de leerstukken van de Geest wel overeenkomen" zou hem in de traditie plaatsen van Descartes en Wittichius.³³ Zijn heilig ontzag voor de wonderwerken zou hem, kortom, tot de conclusie

rechtvaardigen dat zijn positie niet afweek van die "van alle andere Christenen".³⁴

Pas aan het slot van zijn *Noodige Verantwoording* gaf hij althans de richting aan, die hij in zou slaan, waar hij namelijk zijn oude rationalisme inruilt voor het inzicht "dat onse gedachten des Heeren gedachten, en onze wegen des Heeren wegen niet en zijn; dat wy geschapen zijn met een eindig verstand en dat Gods wijsheid oneindig is; dat wy een klein menschelijk vermogen hebben, maar God een macht die eeuwig en oneindig is; en datwe derhalven ons verstand buygen, en de Goddelijke macht godvruchtiglijk aanbidden moeten".³⁵ Tot een werkelijke verantwoording van zijn nieuwe positie zou het pas komen na zijn correspondentie met Van Limborch. Dan pas kan hij rechtvaardigen wat nu niet meer bleef dan een geïsoleerde noodkreet, toen hij toegaf dat "ik voor my de kracht van myn eygen, ter proeve opgestelde, geschrift te niet make".³⁶

5.3. De eerste pamfletten voor en tegen Bredenburg: 1684-1685

(i) *J.M.G.V.S., Verburg, Van Geel, Aubert de Versé*

De eerste gedrukte reactie op de *Noodige Verantwoording* verscheen na ongeveer twee maanden: *Zedig Tegenberigt, Tot voorstant van Abraham Lemmerman*.³⁷ Zij was het werk van een zekere J.M.G.V.S. Verburg vermoedde dat Jan Matthijsen de auteur was, een van de regenten van het Amsterdamse collegiantenweeshuis "De Oranje-appel".³⁸ In het *Vervolg* op dit pamflet ontkende de schrijver alle banden met de Rijsburgse beweging. Hij zou Kuypers en Lemmerman nauwelijks kennen.³⁹ J.M.G.V.S. viel zowel de *Noodige Verantwoording* aan als de *Wiskunstige Demonstratie*. In zijn eerste geschrift bestrijdt hij de pretentie van Bredenburg dat zijn positie niet wezenlijk "van alle andere Christenen" zou verschillen. De geciteerde autoriteiten zien immers het wonder niet als een evenement dat in strijd is met de rede, maar als iets dat de rede te boven gaat.⁴⁰ Zijn kritiek op de *Wiskunstige Demonstratie* luidt dat zij spinozistisch is en dus het werk van een atheïst. Dat Spinoza een atheïst was, ontleent hij aan de inmiddels kennelijk beruchte p. 36 van de *Enervatio*. Dat Bredenburg een spinozist is, bewijst hij aan de hand van een hoogst curieuze vergelijking tussen de *Wiskunstige Demonstratie* en de *Ethica*. Zijn herleiding van Bredenburgs eerste en vierde propositie, die respectievelijk het bestaan van een noodzakelijk wezen en de nood-

zakelijkheid van de werkingen van dat wezen vaststellen, ligt voor de hand: de eerste zou identiek zijn aan *Eth. I, 11*, (*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*) en de vierde aan *Eth. I, 16 en 33* ("*Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*" - "*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.*"). De eerste definitie - van een "*nootzakelijk wezen of Iet*" - behandelt hij echter als een samenvatting van het derde boek van de *Ethica, De Origine, et Natura Affectuum*. De tweede - van het attribuut - zou een parafrase behelzen van *Eth. V: De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*.⁴¹ De zo onspinozistische derde stelling, die "werken" tot een attribuut van God verklaart, wordt herleid tot *Eth I, 16*.

Begrijpelijker is het alternatief van J.M.G.V.S. voor wat hij Bredenburgs meest fundamentele idee noemt, namelijk dat er één noodzakelijk "*Iet*" is. J.M.G.V.S. beweert "dat'er 2 *Ieten* zijn; namelijk de stof, die uit haar natuur zonder beweging is; en een tweede Wezen dat'er behalven de stof, en eerste oorspronck der beweging in de stof is".⁴² In hoeverre hij daarmee toegeeft dat Bredenburgs belangrijkste axioma, dat uit niets geen *iet* kan ontstaan juist is, blijft echter onduidelijk. Van veel belang lijkt J.M.G.V.S.'s interventie verder ook niet te zijn.

Wel biedt zijn *Zedig Tegenbericht* de mogelijkheid om de achtergronden te schetsen van een idee, dat een belangrijke rol zou gaan spelen in de sociniaans georiënteerde aanvallen op de *Wiskunstige Demonstratie*: dat van de eeuwige materie. Kuyper had dit ten grondslag gelegd aan zijn voorstel om God zelf lichamelijkheid toe te schrijven. Zo loste hij het probleem op van de *creatio ex nihilo*, door te concluderen dat God niet uit het niets hoefde te scheppen. Kuyper stond daarmee in een sociniaanse traditie die terugging op Volkelius, volgens wiens uit 1630 stammende *De Vera Religione* Genesis 1:2 - "*De aarde nu was woest en ledig*" - niets anders inhield dan dat toen God "*schiep*", het materiaal waaruit Hij dat deed reeds voorhanden was.⁴³

Bredenburg zou zelf voorlopig blijven zwijgen. In zijn plaats reageerde zijn zwager, Jan Verburg, met een *Brief aen N.N. Tot wederlegginge van het zoo genaamde Zedig Berigt*. De zorg van Verburg gold in eerste instantie het heil van de Rijnsburgse beweging, die hij door het onbesuisde optreden van Kuyper en Lemmerman ernstig in opspraak zag ge-

bracht.⁴⁴ Verburg gaat voorbij aan de inconsistenties in de *Noodige Verantwoording*. Daarmee wijst hij de weg naar Bredenburgs uiteindelijke standpunt. Hij interpreteert de *Noodige Verantwoording* als een volledige afrekening met de *Wiskunstige Demonstratie*. Bredenburg zou alleen niet in staat zijn, aan te wijzen op welk moment zijn oude bewijs ontspoorde. Hij zou inmiddels tot het inzicht zijn gekomen "dat'er dingen voor het gezicht, en voor het gehoor, en in gevolg van tijden, zich hebben vertoont, die alle menschelijke verheffinge van vernuft ter neder werpen, en van de gedachten gevangen leiden tot de gehoorzaamheid van 't Goddelijk Evangelij".⁴⁵

Dat althans de Rotterdammers onder de Bredenburgse fractie eensgezind het rationalisme de rug toe keerden, dat hun college in een crisis had doen belanden, blijkt ook uit een anoniem gedicht dat nu verscheen: *Op F.K. en A.L. Scheurmakers dezer Eeuw*.⁴⁶ Het kwam van de hand van de Rotterdamse schilder, dichter en collegiant Joost van Geel (1631-1698).⁴⁷ Geheel in de lijn van Verburgs *Brief aen NN* schreef hij:

"'t is mis, segt gy, zoo strijdigheden
Te stellen, voor een man met reden,
Na dien zijn wijsheid dat niet lijdt.
Maar hoe verwind hy deze strijd?
Als Abraham die tegen hoope
Gehoopt heeft dus vind hy een oope:
En leidt zijn wijsheid mak en teer,
Voor Christus dwazekruis ter neer,
Om zijne wondren: als de vroomen,
Die door dwaasheid zijn gekomen
Tot wijsheid ..."⁴⁸

Aanzienlijk interessanter dan de reactie van J.M.G.V.S. was die van de man die zich schuil hield achter het barokke pseudoniem Latinus Serbaltus Sartensis. Pierre Bayle zou in zijn *Dictionnaire* onthullen dat het hier ging om Noel Aubert de Versé.⁴⁹ Aubert de Versé (1645-1714) groeide op als katholiek. Hij studeerde theologie in het protestantse Genève, maar werd reeds in 1669 van zijn predikambt in Bourgogne ontheven. Hij zou sociniaanse denkbeelden omtrent de drie-eenheid en de goddelijkheid van Jezus hebben verkondigd. Daarop vertrok hij naar Amsterdam, waar hij nog korte tijd als predikant werkzaam was om vervolgens als corrector in dienst te treden bij het uitgevershuis Elzevier en medicijnen te gaan studeren. In 1690 keerde hij terug in de schoot van de katholieke kerk, waarna hij vanuit Parijs, als bij wijze van boetedoening, al zijn oude opvattingen krachtig bestreed.

Zijn Amsterdamse periode stond in het teken van de verdediging van het socinianisme en de aanval op Spinoza en Bredenburg. Het spectaculairste sociniaanse werk dat hij schreef is *Le Tombeau du Socinianisme* uit 1687.⁵⁰ De daaraan toegevoegde kritiek op de "nieuwe ziener" Pierre Jurieu is een pleidooi voor de onderlinge verdraagzaamheid. Het eerste deel levert niets minder dan een *Nouvelle Methode d'expliquer les Mysteres de la Trinité et de l'incarnation du Verbe*. Het merkwaardige van dit geschrift is dat in het eerste hoofdstuk wordt aangekondigd dat in het vervolg "les subtilitez du Socinianisme"⁵¹ zullen worden aangevalen, "un torrent qui commence d'inonder toutes les campagnes du Christianisme, et une peste qui les ravage impitoyablement".⁵² Na een schijngevecht met Socinus, concludeert Aubert echter achtereenvolgens dat God essentieel één is en dat Hij dus ook absoluut voorrang heeft boven Christus⁵³, die "une créature" is, "et non pas l'être infiniment parfait".⁵⁴

Auberts bijdrage aan de antispinozistische polemiek bestaat uit drie tractaten, die alle zijn verschenen in 1684. *L'Impie Convaincu* was in de eerste plaats tegen Spinoza zelf gericht.⁵⁵ De titels van de andere twee, tweetalig uitgegeven geschriften - *Observationes, Quibus ostenditur, J.B. Esse Spinosistam, atque adeo Atheum*⁵⁶ en *Philosophi Christiani, Vindiciae repetitae (...) Contra Bredenburgios fratres, Spinosae Discipulos*⁵⁷ - spreken voor zich. Het eerste pamflet, de *Observationes*, verschilt nauwelijks van wat J.M.G.V.S. al tegen Bredenburg had aangevoerd: de *Noodige Verantwoording* valt niet serieus te nemen, de *Wiskunstige Demonstratie* is op volstrekt spinozistische leest geschoeid en Bredenburg heeft zelf in de *Enervatio* aangetoond dat hij dus een atheïst is. Auberts tweede pamflet onderscheidt zich van het werk van zijn voorganger door een puntsgewijze analyse van de *Wiskunstige Demonstratie*, die de aanspraken van de *Observationes* kracht moet bijzetten. Bovendien voorziet het in een alternatief.

De kritiek van Aubert op de eerste twee axioma's van de *Wiskunstige Demonstratie*, dat uit niets niets kan voortkomen en dat iets niet niets kan worden, betreft Bredenburgs definitie van "Niet": "een enkele ontkenning of weering van Iet of een weesen". Zolang we niet weten wat we onder een "iet" moeten verstaan, zo betoogt Aubert, weten we evenmin wat Bredenburg onder "niets" verstaat. Een "werking" bijvoorbeeld zou geen substantie zijn. Een niets kan ze ook niet zijn, dus ze moet een iets zijn.⁵⁸ Maar wat voor één? Volgens Bredenburgs eerste definitie, die "wezen" en "iet" gelijkschakelt, zou een wezen niet van zijn wer-

king te onderscheiden zijn, hetgeen naar zijn eigen oordeel juist wel het geval zou moeten zijn. De kern van het probleem schuilt volgens Aubert in Bredenburgs vierde definitie, die "werken" abusievelijk een "wijzig bepalen van werking" noemt: "want de werking werkt niet, maar de werker selfs".⁵⁹ Vooral in de vier proposities van de *Wiskunstige Demonstratie* herkent Aubert een zuiver spinozisme: Bredenburg bewijst het bestaan van een volstrekt oneindige Natuur, die God is en de enige substantie waarin wij leven, zijn en bewegen.⁶⁰ Aubert vindt de overeenkomsten zo treffend, dat hij, naar eigen zeggen "niet zonder reeden" vermoedt dat Spinoza zelf de auteur was van de *Wiskunstige Demonstratie*, "opdat hy zijn gebouw, door een andere wegh, en op een andere wijze zou voortzetten ...".⁶¹

Waar Aubert zijn alternatief presenteert, brengt hij echter een nuance aan in zijn herleiding van de *Wiskunstige Demonstratie* tot de *Ethica*. Wat de axioma's betreft, onderschrijft hij de onoverbrugbaarheid tussen iets en niets op substantieel niveau. De "wijzen" van de substantie kunnen echter wel ontstaan en vergaan. Voor hen gaan Bredenburgs axioma's niet op. Het onspinozistische element van Bredenburgs bewijs ligt in zijn behandeling van "wijzen", modi als substanties. Omdat Bredenburg alles wat is oneindig ver verwijderd acht van het niets, zou hij eigenlijk gehouden zijn alles wat is zelf oneindig, want onvernietigbaar, te noemen. Onder de oppervlakte van zijn conclusie dat er slechts één noodzakelijke substantie is sluimert een heel andere, namelijk dat er oneindig veel oneindige substanties zijn.⁶² Afgezien daarvan is het volgens "al die *Philosofen*, de welke meenen, dat God de Schepper is van de stof", Bredenburgs meest fundamentele misgreep, dat hij volledig voorbij is gegaan aan Gods almacht, die in staat moet worden geacht wel degelijk ex *nihilo* te scheppen, ook als wij niet kunnen begrijpen hoe God dat doet.⁶³ Uit *L'Impie Convaincu* blijkt evenwel dat Aubert zelf dit bezwaar niet kon delen. In dat werk namelijk onthult hij zijn eigenlijke motivatie om zo fel tegen Spinoza en zijn volgelingen van leer te trekken.

Auberts aanval op Spinoza en Bredenburg stoelde op een dubbele opzet. Enerzijds maakte ze deel uit van een campagne tegen alle mogelijke varianten van het cartesianisme, anderzijds moest ze er toe dienen de onvermijdelijkheid aan te tonen van het sociniaanse voorstel om God lichamelijkheid toe te schrijven. Volgens Paul Vernière, die aan *L'Impie Convaincu* een grote invloed toeschrijft⁶⁴, was Aubert de Versé de eerste die geprobeerd heeft systematisch de gedachte uit te werken

dat het denken van Spinoza het logisch resultaat was van dat van Descartes. Beiden zouden het slachtoffer zijn van de absurde voorstelling van de ruimte als een lichamelijke substantie. Doordat Descartes lichamelijke identificeerde met uitgebreidheid en Spinoza vervolgens een unieke oneindige uitgebreide substantie introduceerde, zou het spinozistisch cartesianisme tenslotte zijn uitgelopen op de volstrekt onhoudbare these dat God niets is dan oneindige lichamelijkeheid.⁶⁵ In plaats van de ene substantie van Spinoza onderscheidt hij er twee: God en de materie. Het verschil tussen God en de materie is niet dat God de materie *ex nihilo* heeft geschapen. Beide zijn ongeschapen en eeuwig. Aubert staat, met andere woorden, in de traditie van J.M.G.V.S., Kuyper en Volkelijs. Het verschil tussen God en de materie is dat de uitgebreidheid van God actief is en die van de materie passief. Er is echter geen enkele reden een van deze twee substanties oneindig te noemen. God is slechts oneindig in zijn mogelijkheden te werken op de passieve materie. De suggestie uit zijn aanval op Bredenburg dat een almachtige God wel degelijk iets uit niets kan scheppen wordt in *L'Impie Convaincu* hartstochtelijk getorpedeerd. Aubert gaat zelfs zo ver te beweren dat ook de erkenning van een *creatio ex nihilo* noodzakelijkerwijs tot spinozisme leidt. Want als God de wereld uit niets zou hebben voortgebracht, kan dat niets anders inhouden dat dat God de wereld uit Zijn eigen wezen heeft voortgebracht. Ook in dat geval zou de wereld zelf God zijn.⁶⁶

Concluderend kan worden vastgesteld dat Aubert tenminste oog had voor de onspinozistische elementen in de *Wiskunstige Demonstratie* en dat hij liet zien hoe het atheïsme, waarop het cartesianisme hoegenaamd onvermijdelijk uit liep, kon worden vermeden door de acceptatie van het sociniaans alternatief. Zijn interventie toont hoezeer het geval Bredenburg vooral de kans bood, tot dusver weinig populaire minderheidsstandpunten als geloofwaardige alternatieven naar voren te schuiven. In zekere zin is zijn optreden te vergelijken met dat van de cartesiaans georiënteerde filosofen en theologen, die reeds met de verschijning van Spinoza's *Tractatus* in de gelegenheid werden gesteld om de effectiviteit van hun geloofsverdediging te profileren. Zoals zij zich konden beroepen op hun bewijzen voor het bestaan van een transcendente schepende God en een onsterfelijke, immateriële ziel, zo greep Aubert nu de gelegenheid de sociniaanse oplossing van het probleem van de schepping voor te stellen.

(ii) Orobio de Castro

Een soortgelijke strategie vinden we terug in de meest gedetailleerde analyse van Bredenburgs spinozisme, die van de hand kwam van Isaac Orobio de Castro (1620-1687).⁶⁷ Vlak na Kuypers uitgave van Bredenburgs *Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods* en vlak voor Auberts *Philosophi Christiani* liet Orobio de Castro zijn *Certamen Philosophicum* het licht zien.⁶⁸ Dit werk bestaat uit vier delen: een voorwoord, een commentaar op de *Wiskunstige Demonstratie*, een concurrerend bewijs en een vertaling van de *Wiskunstige Demonstratie* in het Latijn.⁶⁹ Orobio heeft er aanzienlijk toe bijgedragen dat Bredenburgs naam ook buiten de grenzen van de Republiek bekend werd. Dankzij Orobio kon wie geen Nederlands las, zich althans van de *Wiskunstige Demonstratie* op de hoogte stellen. Nog in 1731 zou Orobio's vertaling worden toegevoegd aan de *Réfutation des Erreurs de Benoit de Spinosa* van Fénelon.⁷⁰

De vroegste biografie van Orobio de Castro vinden we in het geleerdentijdschrift van Jean le Clerc (1657-1736), de *Bibliothèque Universelle et Historique*. In het zevende deel (1688) werd Philippus van Limborchs *De Veritate Religionis Christianae* (1687) besproken.⁷¹ Het betreft hier een "*amica collatio cum erudito judaeo*". Die geleerde Jood was Orobio, die op dat moment een vooraanstaand lid was van de sephardische gemeenschap van Amsterdam. De anonieme recensent van de *Bibliothèque* wist te melden dat Orobio uit een Spaanse familie van Marranen stamde. Zijn voorouders waren gedwongen het katholieke geloof te omhelzen. In het geheim bleven zij trouw aan hun joodse afkomst. Orobio studeerde filosofie en medicijnen, doceerde metafysika aan de universiteit van Salamanca en vestigde zich later als medicus te Sevilla. Daar viel hij in 1654 in handen van de Inquisitie, die zijn werkelijke geloofsovertuiging doorzag. Vier jaar later werd hij op vrije voeten gesteld, waarna hij korte tijd hoogleraar medicijnen was in Toulouse. Zijn laatste woonplaats vond hij in 1662 in Amsterdam, waar hij voor het eerst openlijk kon uitkomen voor zijn werkelijke geloof. Spoedig ontpoppte hij zich tot een van de begaafdsten apologeten van de joodse gemeenschap.

Orobio's filosofische achtergrond was die van de Spaanse neoscholastiek. In de gevangenis had hij geprobeerd de eenzaamheid het hoofd te bieden, door met zichzelf metafysische disputen te voeren, "*de sorte qu'il étoit l'Opposant, le Répondant, et le Praeses tout à la fois*".⁷² Net als Aubert de Versé verwachtte hij geen enkel heil van het cartesianisme. Blijven echter bij Aubert de contouren van een alternatief

enigszins obscuur, Orobio kon putten uit een bijzonder genuanceerde traditie, die hem een machtig arsenaal aan conceptueel geschat ter beschikking stelde. Zijn kritiek op de *Wiskunstige Demonstratie* is in vier punten samen te vatten. Hij verdedigt de mogelijkheid van een *creatio ex nihilo*, hij wijst op de accidentele verschillen tussen onderscheiden substanties, hij herintroduceert het aristotelisch onderscheid tussen primaire en secundaire substanties en hij ontkent dat een lichamelijke substantie wordt gedefinieerd door uitgebreidheid. In feite komt Orobio's *Certamen Philosophicum* neer op een door Suarez geïnspireerde reïnstauratie van de aristotelische metafysika. Franciscus Suarez (1548-1617) gold en geldt nog steeds als de belangrijkste vertegenwoordiger van de Spaanse neoscholastiek. En hoewel Orobio door zijn meest recente biograaf "at base, an eclectic"⁷³ wordt genoemd, die met name open stond voor de sceptische traditie, is zijn schatplichtigheid aan de neoscholastiek evident.

Volgens Orobio leidt Bredenburgs uitleg van het "ex nihilo nihil fit" tot problemen omdat het in de *Wiskunstige Demonstratie* wordt voorgesteld alsof hierdoor, dat "iet en niet, oneindig van elkanderen verschillen"⁷⁴ een "absoluta repugnantia" zou bestaan tussen zijn en niet zijn.⁷⁵ Alsof zich tussen zijn en niet zijn een onoverbrugbare ontologische ruimte zou bevinden. In werkelijkheid, zo redeneert Orobio, bestaat tussen zijn en niet zijn slechts een terminologische "repugnantia". De "spinozisten" veronachtzamen het worden; wat nu niets is hoeft dat niet altijd te blijven. Niet zijn wil zeggen: nog niet zijn.⁷⁶ Zijn en niet zijn kunnen inderdaad niet tegelijkertijd (*simul*) bestaan, maar dat sluit de wording (*fieri*) van niets tot iets of andersom niet uit.

Aubert de Versé had volgehouden dat ook het toestaan van de "creatio ex nihilo" tot spinozistische consequenties zou leiden. Als God uit het niets geschapen zou hebben, zou dat er op neerkomen dat Hij uit zichzelf heeft geschapen en daarmee een wereld het daglicht heeft doen zien, die uiteindelijk God zelf is. Orobio ziet in hetzelfde principe juist de mogelijkheid om te begrijpen hoe God en de wereld onderscheiden zijn. God heeft de eindige wereld uit Zijn eigen oneindigheid geschapen en daarmee blijkt gegeven van Zijn oneindige macht. We noemen die schepping slechts "ex nihilo" omdat er geen enkele "concursum materiae" aan vooraf ging.⁷⁷ Een eindig wezen is in zijn scheppen afhankelijk van het materiaal waarmee het werkt. Een volstrekt oneindige "potentia ad agendum" kan echter scheppen in volstreekte onafhankelijkheid. De eerste propositie van Orobio's alternatief voor de *Wiskunstige De-*

monstratie luidt kortweg: "Non repugnat aliquid fieri ex nihilo." De parallelplaats in Suarez is eenvoudig te vinden: *Disputationes Metaphysicae* XX sect 1, 9-14.⁷⁸

De achilleshiel van het spinozisme zou de weigering zijn, in te zien dat substanties accidenteel kunnen verschillen en derhalve wel degelijk te onderscheiden zijn.⁷⁹ Er bestaan, met andere woorden, meer substanties dan de spinozisten ons willen doen geloven. Orobio's argumentatie is echter buitengewoon zwak: "Quod vero sint de praedicamento substantiae, nemo qui Metaphysica instructus sit, aliquando negabit."⁸⁰ De pertinente toon van zijn betoog kan niet verhullen dat hij in plaats van de eventuele inconsistenties van de *Wiskunstige Demonstratie* bloot te leggen, slechts de door Bredenburg gehanteerde terminologie haar oorspronkelijke, pre-cartesiaanse betekenis teruggeeft. Zo zouden spinozisten niet in staat zijn de accidentele verschillen tussen substanties in te zien, omdat zij het onderscheid veronachtzamen tussen primaire en secundaire substanties.⁸¹ Spinoza had echter zelf reeds in 1663 dit bezwaar van repliek voorzien, door in de *Cogitata Metaphysica* aan te tekenen "dat wij met nadruk zeggen dat het zijnde verdeeld wordt in substantie en modus, niet in substantie en accidenten, want een accidentie is niets anders dan een denkvorm daar zij immers slechts een betrekking [tot iets anders] aanduidt".⁸²

Niettemin is Orobio's conclusie opmerkelijk. Het onderscheid tussen primaire en secundaire substanties, dat we bij Aristoteles slechts aantreffen in het vijfde hoofdstuk van de *Categorieën*, maar waar Suarez veel werk van had gemaakt⁸³, wordt door Orobio niet gedefinieerd. Suarez geeft het volgende: "substantia prima nihil aliud est, quam substantia singularis: substantia vero secunda est substantia universalis, seu abstrahens ab individuatione".⁸⁴ Orobio houdt Spinoza voor dat de mens Paulus een primaire substantie is, die in fysisch opzicht numeriek onderscheiden is van Petrus en in metafysisch opzicht van alle andere primaire substanties door de substantiële vormen die alle primaire substanties eigen zijn, "quae sunt principium diversarum operationum".⁸⁵ Als individuele primaire substantie is Paulus het object van de fysika⁸⁶, een wetenschap die door Suarez was omschreven als "omnis (...) cognitio per materiam".⁸⁷ Paulus heeft echter deel aan de "menselijkheid", die een secundaire substantie is en een object van de metafysika, die volgens Suarez behalve het "ens in quantum ens reale" ook "Deum et alias substantias immateriales" moet begrijpen.⁸⁸ Door Spinoza's verwerping van het onderscheid tussen primaire en secundaire substan-

ties, wat een metafysische fout is, presenteert hij ons een fysika waarin slechts plaats is voor één enkele substantie, God, die niets is dan een verzamelnaam voor wat in werkelijkheid de geschapen wereld is.⁸⁹ Vanuit zijn eigen standpunt dat er integendeel "nulla proportio" is tussen God en de wereld⁹⁰, concludeert Orobio vervolgens eenvoudig dat wat onderdeel uitmaakt van de geschapen wereld eo ipso een eindig vermogen heeft en een contingent bestaan en dat zijn handelingen niet noodzakelijk zijn.⁹¹

Bredenburg kan onmogelijk onder de indruk zijn geweest van dit vertoon van in zijn ogen ongetwijfeld vergrijsde geleerdheid. Het debat was echter nog lang niet verstomd. In 1685 zouden Kuyper en Lemmerman hun campagne onverminderd voortzetten. Zelfs de hooghartige professor Van Limborch vond het nodig om zich met de affaire in te laten. En de Rijnsburgse beweging leek haar irenische intenties voorgoed vaarwel te moeten zeggen.

(iii) Kuyper en Lemmerman

Het eerste geschrift dat in 1685 tegen Bredenburg verscheen was afkomstig van Frans Kuyper, die een *Bewys* leverde, *Dat noch de schepping van de Natuur, noch de Mirakelen, Die de H. Schrift verhaalt, op eenigerhande wijze, teegen de Natuurlijke Reeden Strijdig zijn*.⁹² Hij had inmiddels ook Bredenburgs *Verhandeling* uitgegeven. In plaats van dat Kuyper zich nu concentreerde op de tegenstrijdigheden in de verschillende geschriften van zijn opponent, greep hij net als J.M.G.V.S. en Aubert de Versé deze gelegenheid aan om zijn eigen sociniaanse rationalisme uit te dragen. Toen achtereenvolgens de *Wiskunstige Demonstratie*, de *Noodige Verantwoording* en de *Verhandeling* aan de openbaarheid werden prijs gegeven en alleen Bredenburgs naasten in staat waren hem nog te volgen, bleek Kuyper zo vervuld van zijn eigen alternatieven, dat hij niet bij machte was Bredenburg de genadesteek toe te dienen. Die taak zou worden waargenomen door Lemmerman, en in tweede instantie door Van Limborch.

De wonderen, die in *Den Philosophierenden Boer* nog werden opgevat als bovennatuurlijke evenementen die de goddelijke oorsprong van de Schrift hadden gemarkeerd⁹³, werden in Kuypers *Bewys* vrijwel volledig van hun suprarationeel karakter ontdaan. Om aan te tonen dat Bredenburg ten onrechte volhield dat wonderen strijden met de natuurlijke rede, herleidt Kuyper ze nu tot momenten waarop het lijkt dat iets uit niets ontstaat. De wonderbaarlijke spijziging is vermoedelijk zo in zijn werk

gegaan, "dat God, of door zijn last, de H. Engelen, stof hebben bereyd, en die zonder dat het gezien kon worden, aan de brooden, vissen, meel, olie etc., gevoegd hebben, die zoodaanig een spijz was, en dat die dingen daar door, zoo vermeerdert zijn geworden, of op eenige andere, ons onbekende wijz, zonder dat de stof, of het begin daar van, *Niet* behoeft geweest te hebben".⁹⁴

Bredenburg had met de *Noodige Verantwoording* een eerste aanzet gegeven tot zijn opwaardering van het wonder als een principieel onbegrijpelijk bewijs van de waarheid van het Evangelie. Kuyper reageerde daarop door de irrationaliteit van het wonder juist te relativieren. In een appendix bij het *Bewys* herhaalt hij daartoe de suggestie van Volkelius, J.M.G.V.S., Aubert de Versé en *De Diepten des Satans* omtrent het bestaan van een eeuwige materie naast God. Orobio's betoog over Gods almacht, die de slechts terminologische onoverbrugbaarheid tussen zijn en niet zijn zou verpulveren, viel bij Kuyper niet in goede aarde: "Want het *Niet* is geheel gelyk met een *nul*, ten opzicht van een som of getal. En gelyk het onmogelijk is, dat *nul* een begin van een getal kan zijn, zoo kan ook *Niet*, geen begin van een lighaam weesen. En al doet men noch zoo veel *nullen* by een, daar zal nooit een getal van koomen. Zoo kan ook uyt geen *Niet*, een lighaam koomen."⁹⁵ De enige mogelijkheid om het bestaan van de wereld te verklaren ligt derhalve in de aanname "dat'er twee eeuwige Weezens moesten zijn".⁹⁶ Gods volmaaktheid blijkt niet uit de schepping, maar uit Zijn vermogen uit de eeuwig naast Hem bestaande stof "alles wat hy ooit kan willen" voort te kunnen brengen.⁹⁷

Kuyper schijnt ook op dit punt steun te hebben gevonden bij Lemmerman. Vlak na Kuypers *Bewys* werd anoniem *Een korte Bedenckinge* uitgegeven, *Over de stellingen van A. Lemmerman, Van dat Godt een bepaalt stoffelyck lighaam heeft, en geen oorsaack van alle weezentlyckheyt is: maar nogh een doode, maghteloose ongeschaapen stof van eeuwigheyt nevens hem heeft*.⁹⁸ De auteur kon geen geschriften van Lemmerman citeren, maar verwees naar zijn optreden binnen de colleges, waar tientallen collegianten van zouden kunnen getuigen. Waar Kuyper zich echter liet verleiden tot het bepleiten van stellingen die uitsluitend de aandacht konden afleiden van Bredenburgs penibele situatie, trad Lemmerman veel slagvaardiger op. Nu de kritiek op hun rivaal zo veel bijval had gevonden, achtte hij de tijd rijp, Bredenburg definitief op de knieën te dwingen. Nog in 1685 schreef Lemmerman zijn laatste en zijn beste pamflet: *Verdeediging Van de Drie Onfeylbaare Bewijzen, dat Johannes Bree-*

denburg, Staande zijn stellingen, die hy opentlijk bekend staat, geenszins kan gelooven, dat'er zulk een God is, als de Godsdienst eyscht. Teegeen zijn met onwaarheeden gevulde, Noodige Verantwoording.⁹⁹

Waarom het zo eenvoudig was Bredenburg in deze fase van het debat aan de schandpaal te nagelen, is reeds bij de bespreking van de *Noodige Verantwoording* aan de orde gesteld. Voordat Van Limborch het strijdperk betrad, had niemand Bredenburgs inconsistenties zo overtuigend blootgelegd als Abraham Lemmerman. Hij herhaalde nog eens de consequenties van de wiskundige pretenties van Bredenburgs *Demonstratie*, de noodlottige gevolgen die die volgens de *Enervatio* voor de godsdienst hebben en de daaruit resulterende onmogelijkheid in wonderen te geloven, op de manier die in de *Noodige Verantwoording* als uitweg was gepresenteerd. Ook Bredenburgs verklaring, in werkelijkheid slechts bewezen te hebben, dat zijn een eigenschap van "Iet" is en zijn beroep op zo ongeveer de volledige apologetische geschiedenis van het Christendom worden krachtig gecorrigeerd. Bovendien reikt Lemmerman Van Limborch een belangrijk argument aan, dat deze gretig zou gebruiken tegen Bredenburgs nadruk op de onbegrijpelijkheid van het wonder. Lemmerman wijst er op, dat als het wonder inderdaad iets zou zijn dat wiskundig onmogelijk zou zijn, "dat'er dan geen stelling kan zijn, van eenige Secten of valsche Godsdiensten, die hy niet kan gelooven. Dan kan hij de *Paapse Transsubstantiatie* wel gelooven: hy kan dan de *Turkse*, de *Chineese*, en andere zotternijen, wel voor waarheyth houden".¹⁰⁰

5.4. De "*Schriftelyke Onderhandeling*" tussen Van Limborch en Bredenburg: 1685-1686

Het hoogtepunt in de Bredenburgse twisten werd gevormd door het debat van Bredenburg met Philippus van Limborch. Wat zich in het korte voorwoord bij de *Wiskunstige Demonstratie*, in een enkele passage van de *Noodige Verantwoording* en vooral in de getuigenissen van Verburg en Joost van Geel had aangediend als een door Bredenburg zelf nog onverwerkte tendens in zijn opvattingen over het wonder, zou zich pas in de correspondentie met Van Limborch uitkristalliseren tot een weloverwogen gezichtspunt.

De aanleiding tot wat in 1686 verscheen als de *Schriftelyke Onderhandeling Tusschen Den Heer Philippus van Limborg Professor der Remonstranten, ende Johannes Breedenburg. Rakende 't gebruyk der Reden in de*

Religie¹⁰¹ lag in een brief van Van Limborch aan Verburg. De remonstrantse hoogleraar achtte het "teegen alle reeden te strijden, dat menschen door de reeden beweerden willen, datmen gelooven kan en moet teegen de reeden".¹⁰² Uiteraard kreeg Bredenburg deze brief aan zijn zwager onder ogen. Voor Verburg schreef hij vervolgens op 26 mei 1685 aan Van Limborch, dat deze een fundamenteel onderscheid uit het oog verloor. Er zou kennis "van de eerste rang" zijn en secundaire kennis. De eerste bestaat uit "onmiddellijke beschouwing, waar in het verstand, met de zaaken zelfs vereenigt is". Kennis van de tweede rang zou worden verkregen "door reedenskaveling, dat is door argumenteren en besluijten, uijt begrippen, die onmiddelijk door, beschouwing verkreegen zijn".¹⁰³ Volgens onze secundaire kennis zijn wonderen inderdaad onmogelijk. We moeten desalniettemin geloven dat ze hebben plaats gevonden, omdat wij moeten aanvaarden dat sommige mensen kennis van de eerste rang hebben gehad van wonderen.

Het is van het grootste belang hier te onderstrepen dat Bredenburgs primaire kennis niet overeenkomt met wat Spinoza in de *Tractatus de Intellectus Emendatione* onder kennis "van de vierde soort" verstaat.¹⁰⁴ Bredenburg doelt hier niet alleen op intellectuele intuïtie, maar ook op de onmiddellijke zintuigelijke ervaring. Hij onderscheidt twee wegen waarop primaire kennis tot stand komt. De tweede ontstaat "door voorwerpen ofte denkbeelden, die het verstand zich zelfs maakt". De eerste "door onmiddellijke beschouwing van voorwerpen die buijten den mensch zijn, en dat door middelen van de zinnen".¹⁰⁵ Omdat de zintuigelijke ervaring van een wonder tot een hogere kennissoort hoort dan die van de redenering, die zegt dat het wonder onmogelijk is, moet de mens die een wonder waarneemt de waarachtigheid van die ervaring hoger inschatten dan die van de redenering, die hem zegt dat hij geen wonder kan waarnemen. Bredenburg erkent dat zich onafhankelijk van het voorstellingsvermogen van welke profeet dan ook werkelijke wonderen, dat wil zeggen, tegennatuurlijke evenementen hebben voorgedaan, die principieel onbegrijpelijk zijn. Stilzwijgend beroept hij zich op de retorische vraag van Paulus, waaraan hij reeds in de *Noodige Verantwoording* had gerefereerd¹⁰⁶: "Heeft God niet de wijsheid der wereld tot dwaasheid gemaakt" (1 Cor 1:20).

Van Limborch reageerde ogenblikkelijk. Ook hij beroept zich op een Bijbeltekst, zonder dat dat uitleg behoefde. Hem staat Jac 1:17 voor ogen waar God "Vader der lichten" wordt genoemd, en het ook onder cartesianen populaire Jac 3:12: "Doet soms een bron uit den zelfden ader

zoet en bitter water opwellen?" Van Limborch schrijft zijn "Waarde Vriend", dat het uitgesloten moet worden geacht dat verschillende kennissoorten elkaar zouden kunnen tegenspreken: "Immers God heeft ons gegeven de reeden, als een licht om tot kennisse van zaaken te koomen, maar indien deeze reeden, naar haar natuur en licht tewerk gaande, twee wijzen kan gebruiken om tot kennisse van zaaken te koomen, die teegen malkanderen aanloopen, zoo zoude God, den menschen een licht gegeven hebben, 't welk een ende zelve zaak als waarheid en valsheid moet aanzien, en bijgevolg te gelijk aanneemen en verwerpen. Wie kan dat van Gods volmaaktheid denken?"¹⁰⁷ Alles wat een getuige van een wonder kan vaststellen, als hij denkt dat de rede hem leert dat niets in de natuur het resultaat kan zijn van een "booven en buijtennatuurlijke doening", is dat hetgeen hij op dat moment ervaart (nog) niet in overeenstemming is te brengen met al zijn vorige ervaringen. Wie er redelijkerwijs van overtuigd is dat wonderen onmogelijk zijn, is nooit in staat er één waar te nemen.¹⁰⁸

In de tweede plaats zou een "Bredenburg" nooit het authentieke wonder kunnen onderscheiden van zoiets als de transsubstantiatie, waarmee Van Limborch Lemmerman volgt. Een aanhanger van Bredenburg die zou willen beweren dat hij op grond van primaire kennis inziet "dat het brood in het avondmaal waarlijk en wezentlijk is veranderd in het lighaam van Christus: met welke reedenen zal hij kunnen overtuigt, en uijt zijn dwaaling gered worden?"¹⁰⁹ Elk argument zou naar believen terzijde kunnen worden geschoven. Van Limborch vreest, kortom, het enthousiasme, de grote doorn in het oog van het gematigd rationalisme, waarvan hij de woordvoerder was. Het enthousiasme in de theologie laat zich niet strikt definiëren. Het kan omschreven worden als de houding van de gelovige, die meent dat hij door tussenkomst van de Heilige Geest een direkt contact met God heeft en dat zijn visies daardoor een autoriteit genieten, die ze immuun maken voor elke rationele overweging.¹¹⁰

Bredenburgs repliek zou Van Limborch hevig irriteren. In een wijdelopige brief probeerde Bredenburg namelijk staande te houden, dat het wel degelijk mogelijk is dat verschillende soorten van kennis elkaar tegenspreken. Tegelijk gaf hij toe zijn *Wiskunstige Demonstratie* nu te verwerpen. Hij houdt het voor een "onwankelbaare waarheyd" dat God de wereld heeft geschapen uit zijn "onverschillige wil" en dat de eeuwige waarheden die nu in deze natuur gelden andere hadden kunnen zijn als

God dat had gewild.¹¹¹ Hij blijft er echter bij, dat niemand nog in staat is geweest in de *Wiskunstige Demonstratie* een fout aan te wijzen.

Van Limborch hield in zijn reactie niet langer de schijn op, zijn opponent nog serieus te nemen. Dat hij niettemin bereid bleek de correspondentie voort te zetten, kan uitsluitend worden opgevat als een teken van zijn grote bezorgdheid over de gevaren die het spinozisme inhield. Niet alleen hielp hij Batelier met de formulering van de *Vindiciae Miraculorum*, correspondeerde hij met onder anderen Van Velthuyzen, Hartsoecker en le Clerc over de verderfelijkheid van Spinoza's denkbeelden¹¹² en viel hij Spinoza's uitleg van de wonderen hard aan in zijn dogmatisch hoofdwerk de *Theologia Christiana*¹¹³, hij deed ook zijn best de Spinozareceptie in Engeland te beïnvloeden.¹¹⁴ Zoals gezegd, was Van Limborch een gematigd rationalist. Binnen de Republiek vertegenwoordigde hij een houding, die in zijn tijd met name in Engeland brede aanhang vond. Zijn vrienden onder de zogenaamde Cambridge Platonisten en de eerste leden van de in 1660 opgerichte Royal Society spannen zich in, theologie en filosofie in harmonie te brengen. De overtuiging die daaraan ten grondslag lag en die Van Limborch met hen deelde, namelijk dat het uitgesloten is dat God zich zelf tegenspreekt in de bronnen die Hij ons ter beschikking heeft gesteld om Hem te leren kennen, moest wel in aanvaring komen met Spinoza's voorstel, theologie en filosofie als twee incommensurabele disciplines op te vatten.¹¹⁵ Evenmin was ze te rijmen met het standpunt van Bredenburg, dat Van Limborch, tot slot, als volgt ter zijde schuift: "erken dat uwe demonstratie niet goed is: niet met generale woorden, *ik geloof datter een fout in is, al en weet ik niet waar die is*: want dat is zoo veel gezeyt, als ik erken 'er geen fout in".¹¹⁶

Bredenburgs laatste brief aan Van Limborch doet denken aan de oude pamfletten van Paets en Naeranus en zijn eigen *Praetje over Tafel en Heylzamen Raad*. Hij verklaart zich geschokt, zo behandeld te worden door nota bene een neef van Episcopius.¹¹⁷ Hij doet het vervolgens zelfs voorkomen alsof de verwijten die Episcopius twee generaties eerder troffen - ook hij werd van tot goddeloosheid leidend rationalisme beschuldigd - dezelfde zijn die nu hem voor de voeten worden geworpen. Lange citaten uit Episcopius' *Opera* worden aangevoerd om te onderstrepen hoe roekeloos het is om zijn naaste van atheïsme te beschuldigen.¹¹⁸ Bredenburg daagt Van Limborch nogmaals uit, de fout in de *Wiskunstige Demonstratie* aan te wijzen.¹¹⁹ Zolang niemand in staat is dat te doen, behoudt hij zich het recht voor, zichzelf te beschouwen als

het bewijs van de mogelijkheid, iets te geloven wat met de rede strijdt.¹²⁰ Wel specificceert hij de wonderen als "onmiddellijke begrippen van feyten, door welken God de kring en het park des natuurs als inbreekende betoond dat alle menschelijke reedenkaavelingen geen verder uytstrekking hebben als tot de parken van de natuur, en dat'er dingen waar konnen zijn, welke volgens de leering van de reeden met de wetten van de natuur strijden".¹²¹ En hij verklaart de mogelijkheid van het wonder uit Gods wil. Wie zich, zoals Spinoza dat deed, uitsluitend verlaat op de rede, biedt aan Gods wil geen plaats en verklaart de wereld als het product van Gods noodzakelijk wezen. Wie naast de rede het geloof een gelijkwaardige plaats biedt, zoals Van Limborch dat doet, zal altijd op twee benen blijven hinken. Wie zich echter, "ten aanzien van de Godsdienst alleen bind aan 't geloof, neemende de dingen aan om d'*authoriteyt* van Gods geest en kracht, die kan altijd overeenkomende spreken". En dat doet nu Bredenburg zelf: "Want ick hinck ten aansien van de Godsdienst op geen twee beenen; maar ick staa alleen op de beenen van 't geloof vast."¹²²

Hoezeer Bredenburg van gedachten was veranderd, blijkt ook uit zijn beroep op Pierre-Daniel Huet (1630-1721), uit wiens *Demonstratio Evangelica* hij de oproep overneemt om toch vooral niet de waarschuwingen in de wind te slaan van de antieke sceptische traditie, die zo scherpzinnig de zekerheden heeft ondergraven van de wiskundige bewijsvoering.¹²³ Dezelfde Huet zou zich in 1689 met zijn *Censura Philosophiae Cartesianae* onder de felste tegenstanders van het cartesianisme scharen. De eruditie van Huet was legendarisch. Van 1670 tot 1680 onderwees hij aan het hof van Lodewijk XIV de Dauphin, aan wie hij de in 1679 verschijnende *Demonstratio Evangelica* opdroeg. Hij was aan dit werk begonnen naar aanleiding van zijn discussies met Mennasem Ben Israel, die hij reeds in 1653 in Amsterdam had leren kennen. Zijn strategie om de joden te bekeren levert een antwoord op de cruciale vraag, die Bredenburg in 1686 gesteld had moeten worden, maar die ook Van Limborch ontweek: hoe weten wij dat de bijbelse wonderen werkelijk hebben plaatsgevonden? Huet stelt vast dat geen wetenschap, ook de wiskunde niet, ons absoluut zekere kennis verschaft. De waarheid van het Evangelie, zo betoogt Huet, is echter wel degelijk extreem waarschijnlijk. Dat zou hieruit blijken dat het Evangelie zo uitzonderlijk veel bevestigingen heeft in nota bene de klassieke heidense literatuur. De heidense auteurs zouden echter wat zij wisten van de profetieën en van Jezus' geboorte, leven, dood en opstanding enigszins hebben verhaspeld. Het gaat er nu om, in

te zien dat de historische kern van bijvoorbeeld de figuur van Aesculapius Mozes is¹²⁴, en dat wat de heidenen vertelden van Adonis in feite op Zacharias slaat.¹²⁵

Waar Huet de vraag bespreekt wie de Pentateuch geschreven heeft, onthult hij een van de bijzondere redenen, waarom hij aan de *Demonstratio* is begonnen. Onlangs was een anoniem theologisch-politiek tractaat verschenen, dat de vrijheid tot filosoferen en de zaak van het deïsme (!) bepleit en dat gebaseerd is op Ezra, Hobbes en de ideeën van de Pre-adamieten.¹²⁶ Bredenburgs beroep op de *Demonstratio Evangelica* was mede een verwijzing naar een zeer gedetailleerde weerlegging van de *Tractatus theologico-politicus*. In dat opzicht bevond hij zich in veilig vaarwater. Het beroep op Huets respect voor de pyrrhonistische traditie was in 1686 echter nog betrekkelijk krachteloos. Huet had in het voorwoord van de *Demonstratio* nog slechts bewéérd dat het geloof de grootst mogelijke evidentie biedt en dat de goddelijke genade daarbij een onvoorwaardelijke rol speelt. Zowel zijn kritiek op Descartes als zijn geruchtmakende *Faibloisse de l'Esprit Humain*¹²⁷ moesten nog verschijnen.

Van Limborch was het inmiddels beu. Hij wenste niet nog langer met Bredenburg van gedachten te wisselen, "want zijn gevolgen zijn zoo onredelijk als zijn uytdrukkingen lam zijn".¹²⁸ Hij sloot het debat af met een brief aan Pieter Smout en één aan een ongenoemde "Mejuffrouw ende hooggeëerde Vriendinne". Beide werden toegevoegd aan de in 1686 anoniem uitgegeven *Schriftelyke Onderhandeling*. Zo zou Bredenburg zich gedwongen zien om datzelfde jaar nog enkele *Korte Aanmerkingen* het licht te doen zien.¹²⁹

Van Limborchs schrijven aan zijn vriendin is van weinig belang. Zijn brief aan Smout, van 21 maart, bevat daarentegen het beste wat hij over Bredenburg te berde kan brengen. Hij straft Bredenburgs pogingen om aanknopingspunten te vinden in het werk van Episcopus hard af. In de godsdienst is volgens Van Limborch en Episcopus geen plaats voor het ongerijmde.¹³⁰ Bovendien zet Van Limborch zijn argument, dat de auteur van de *Wiskunstige Demonstratie* niet kan geloven dat hij een wonder waarneemt kracht bij, door in navolging van Kuyper en Lemmerman te wijzen op de beruchte p. 36 van de *Enervatio*, die zegt dat het "geheel nutteloos en vergeefs [is] veel te leggen praatzen van de Religie en Godsdienst of van mirakelen (...), indien de waarheyd van de zaak zelf ons leerd, dat alles door een Noodlot, of aaneenschaakeling van

Natuurlijke oorzaken bepaald word".¹³¹ In de derde plaats vecht Van Limborch de legitimiteit aan van Bredenburgs verwijzing naar Huet en de sceptische traditie, door uit te leggen dat het hen er om ging alle zekerheid in twijfel te trekken. Zij beweerden niet dat ook "demonstraties" fouten konden bevatten, maar dat het ten enenmale niet aangaat, een nota bene *Wiskunstige Demonstratie* over het "Iet" te schrijven.¹³² Vervolgens bestrijdt hij de voorstelling als zou het Christendom geplant zijn onder deterministen, die pas door de wonderen hun dwaling inzagen¹³³ en wijst hij op het gevaar dat Bredenburgs irrationalisering van het geloof voor het vertrouwen op Gods waarachtigheid inhoudt.¹³⁴ Zo terughoudend als Van Limborch was ten opzichte van Bredenburg zelf, zo ongeremd spuwt hij nu zijn gal in deze brief aan Smout. Hij herhaalt nog eens dat Bredenburg gehouden is, ook de transsubstantiatie te erkennen¹³⁵ en dat er in zijn optiek principieel niets te begrijpen valt van het wonder, waardoor een wonder onmogelijk tot welke kennis dan ook kan leiden, laat staan tot kennis omtrent het bestaan en het wezen van God.¹³⁶ De hele natuurlijke theologie komt zo op het spel te staan. Rom. 1:20 en Hand. 14, 16 en 17 worden volledig veronachtzaamd: "Wat een wyde deur word hier opengesteld voor de Atheistery!"¹³⁷

Bredenburgs *Korte Aanmerkingen Op de Brieven van den Hr. Philippus van Limborch Professor der Remonstranten Aan Pieter Smout en N.N.*¹³⁸ bevatten het laatste wat hij over de verhouding tussen de rede en het geloof te zeggen had. Het bestaat uit twee delen en vier appendices. Het eerste deel levert niet meer dan een aanzet tot het tweede, waarin hij de verwerping van zijn oude rationalisme voltooit, door nu zelf aan te geven wat er scheelt aan de *Wiskunstige Demonstratie*. In de laatste brief aan Van Limborch had Bredenburg nog geschreven "dat de gantsche schepping teegen de reeden strijt, jaa teegen de beginselen van de reedenkaaveling zelfs".¹³⁹ Daar had hij ook al betoogd dat zowel de schepping en de wonderen als de natuurwetten het product zijn van Gods onverschillige wil. Dit laatste inzicht heft volgens Bredenburg de tegenstrijdigheden op, die de schepping en de wonderen zouden impliceren. Het eerste deel van de *Korte Aanmerkingen* geeft dat wanneer de ene mens, die over het water probeert te lopen zinkt en de andere niet, dat dan "yder in 't byzonder volgens een byzondere wet van Gods onverschillige vrye wil geschied; door welke aanmerking alle strijdigheid is weggenomen".¹⁴⁰ Er is, met andere woorden, niets ongerijms aan een wonder, omdat Gods onverschillige wil verschillende wegen kiest voor de verwerkelijking van verschillende doeleinden. Een wonder is slechts

onbegrijpelijk voor ons, zolang wij niet inzien dat wij onderdeel uitmaken van één natuur, die het resultaat is van één van Gods doeleinden.

De *Wiskunstige Demonstratie* wordt door Bredenburg nu verworpen omdat hij het axioma "ex nihilo nihil fit" niet langer kan rechtvaardigen. Tot voor kort had hij volgehouden dat de ontkenning van dit axioma, dat wil zeggen de schepping, met de rede strijdt; nu noemt hij het axioma eenvoudig onwaar. Hij ziet "klaarlijk" in "dat mijne voorheen opgestelde demonstratie of redenkaveling niet waarachtig konde zijn, ten waare men die alleen uytstrekke op God, voor zoo veel God ook een nootzakelijk levendig werkend wezen is, en niet voor zoo veel God een vrywilligen werker is: nademaal die geene, die door een acte van zijn vrye wil alles uyt niet gemaakt en geschapen heeft, (zijnde dit de grondslag van alle Godsdienst,) niet en kan gereguleert worden of gebonden zijn aan een van 't menschelijke verstand gemaakte grondspreek, of liever aan een wet van de natuur, van niet komt niet".¹⁴¹ Voor Bredenburg is de vraag "of de leerstukken van 't geloof met de menschelijke reden en wetten van de natuur overeenkomen ofte niet" irrelevant geworden. De enige vraag die nog van belang is, luidt of "de H.Geest in de Schriftuur dit of dat leerstuk wil leeren en dogmatizeren". Het antwoord kan slechts worden bevestigd door "de autoriteyt en het gezag van de H.Geest".¹⁴²

Bredenburg was de eerste om nu toe te geven dat zijn definitieve opvattingen over de geloofsverdediging haaks stonden op wat hij vroeger, "veele Jaaren" had gedacht. We hebben gezien hoe verward zijn *Noodige Verantwoording* uit 1684 is. Verblind door woede om de manier waarop zijn reputatie te grabbel was gegooid en te trots om zijn *Wiskunstige Demonstratie* op te geven voor de kritiek van Lemmerman en Kuyper, had hij twee jaar nodig, voordat hij tot een werkelijke verantwoording van zijn ideeën kon komen. Dat woede en trots en de algehele verwarring die ontstond, doordat uit zoveel verschillende ideologische kampen plots reacties verschenen, inderdaad verhinderden dat Bredenburg eerder zijn "vergissing" toegaf, blijkt uit een bron waaraan de literatuur volledig is voorbij gegaan.

In 1681 verscheen namelijk het door de Hoornse notaris Claas Stapel bezorgde *Lusthof der Zielen*, een bundel *Geestelijke Gezangen, strekkende tot gezondmaking, voedsel, versterking en verquikking des gemoeds*. Bredenburg had getekend voor tien van die gezangen. Een ervan draagt de

titel "Op de zending van den H.Geest" en zingt de lof van het pinksterfeest:

"(...)

De geest, de geest, de geest, de geest daald' af van booven,
Laat ons, laat ons, laat ons, laat ons den hoogsten looven

(...)

d'Aards wijzen staan verzet, 't verstand kan 't niet bestijgen
De hoogte van Gods werk; de wond'ren die God geeft
Verdooven 's wijzen licht en doen haar reeden zwijgen.

Want als een stomme spreekt, een doode we'er herleeft,

d'Onwijs' in wijze word hervormd,

En als een zwakke, sterk door leer,

En wond'ren, 's wijzen re'en bestormd,

Dan valt der wijzen wijzheid ne'er.

d'Aardz wijz, d'aardz wijz, d'aardz wijz, d'aardz wijzen zijn ver-
stooven

Laat ons, laat ons, laat ons, laat ons den Heere looven

Ai Jesus onzen Heer! zen ook de geest van Goode

In 't diepste onzer ziel: doe wond'ren in 't verstand;

Wijl 't zwak is in 't geloof en hulpe heeft van noode;

(...)"¹⁴³

Bredenburg was geen groot dichter. Zijn poëzie is echter duidelijker dan veel van zijn proza. Het spreekt vanzelf dat de tweede editie, die in 1686 van de persen rolde, hem goed uitkwam. Merkwaaardig genoeg verwees noch hij noch zijn aanhang naar de *Lusthof*, toen de oprechtheid van zijn wondergeloof ter discussie kwam te staan. Reeds drie jaar voor de zo ongewenste uitgave van zijn *Demonstratie*, had hij getuigenis afgelegd van zijn onvoorwaardelijk vertrouwen in de realiteit van de Heilige Geest, die de rede het zwijgen oplegt en noodzakelijk is voor het geloof, dat in tegenstelling tot het verstand wel volstreckte zekerheid biedt. Het absolute overwicht dat het geloof moet worden toegekend in verhouding tot de rede is het onderwerp van drie opeenvolgende gezangen. Zij vinden hun respectievelijk uitgangspunt in Hebr. 11:6 ("Die tot God komt moet gelooven dat Hy is"), 1 Joh. 5:4 ("En dit is de overwinning, die de Weereld oover-wind, naamentlijk ons Geloove") en Hab. 2:4 en Hebr. 10:38 ("De Rechtvaardige zal uit den geloove leeven.") Het eerste lied zingt onder andere:

"Een hert vol on-geloof,

Voor leering doof,

Heeft geen vasten grond

Van Gods waar verbond,

Heeft geen vasten grond van binnen,

En daar-om kan 't geen werk beginnen."¹⁴⁴

Het tweede, waarin vooral de vruchten van het gelovig "werk" worden geloofd besluit aldus:

"O God ontsteek, in onz gemoed,
 Een ernstig vuur, om op dien voet
 Te volgen 't heilig helden-spoor;
 Op dat w'ook strijden naa behoor,
 En toonen, dat 't geloove werkt,
 En ons in 't volgen zoo versterkt,
 Dat alles wijkt voor sterker hand,
 Tot winst van 't Heemel-vaader-land."¹⁴⁵

In aansluiting daarop wordt de cyclus besloten met de klanken van "'t genaa-trompet op aard", die bij gelegenheid van de incarnatie

"Riep, dat noit Mensch het loon verkrijgt,
 Door eigen werk hoe veel en waard,
 Maar uit genaa ten Heemel stijgt:
 't Riep noch, wild toch, wild toch, wild toch in God gelooven,
 't Geloov', 't geloov', 't geloov', 't gelooven voerd naa
 booven."¹⁴⁶

5.5. De laatste pamfletten voor en tegen Bredenburg, zijn dood en de hereniging der collegianten: 1685-1700

Voor Bredenburg moet het jaar 1686 hoofdzakelijk in het teken hebben gestaan van zijn debat met Van Limborch. Het was Van Limborch, die hem tot de erkenning had gedwongen van de onjuistheid van het eerste axioma van de *Wiskunstige Demonstratie*. Met de publikatie van zijn *Aanmerkingen* op de briefwisseling met de remonstrantse hoogleraar was de discussie, wat hem betrof, gesloten.

Met name Frans Kuyper en Pieter Smout weigerden daar genoeg mee te nemen. In deze paragraaf zal ik zo kort mogelijk de onenigheden schetsen, die als gevolg van het oorspronkelijk dispuut waren uitgebroken over het bestuur van de collegiantse vergaderplaatsen. Voordat ik daarmee dit hoofdstuk kan afsluiten, moet iets worden gezegd over Kuypers poging het front te verbreden. Dat Van Limborch hartelijke banden onderhield met verschillende Engelse theologen van latitudinarische snit is reeds in de vorige paragraaf ter sprake gekomen. Kuyper had ook contacten in Engeland. Hij correspondeerde met de Cambridge Platonist Henry More (1614-1687).¹⁴⁷ In More's reeds in 1679 verschenen *Opera Omnia* trof Kuyper maar liefst twee weerleggingen van het spinozisme aan.¹⁴⁸ In juli 1686 schreef Kuyper More of hij een van die twee niet in een Nederlandse vertaling in Holland op de markt kon brengen. Vanuit Christ College antwoordde More op 9 augustus van dat jaar daar geen bezwaar tegen te hebben. Werkelijk buitengewoon merkwaardig is echter

dat More's eerste aanval op Spinoza, *Ad V.C. Epistola Altera* getiteld, eveneens scherpe kritiek bevat op Kuypers eigen *Arcana Atheismi*.¹⁴⁹ De vertaling die Kuypers niettemin in 1687 van More's *Korte en Bondige Weederlegginge* het licht deed zien, werd vergezeld van Kuypers eigen *Weerlegging Van de voornaamste gronden, van de valselyk genaamde Zee-dekunst, Van B.D. Spinoza*.¹⁵⁰ Beide geschriften zijn elders uitvoerig besproken.¹⁵¹ Van belang is hier vooral op te merken hoe krachteloos Kuypers strategie was geworden. Hij dacht in 1687 nog steeds ook Bredenburg te kunnen treffen met een verhandeling waarin Spinoza werd bestreden. De kern van zijn kritiek betreft nota bene de geometrische pretenties van de *Ethica*. Onmiddellijk verscheen een anonieme reactie, waarin venijnig wordt verwezen naar wat in More's brief over de *Arcana* valt te lezen.¹⁵²

Bredenburg heeft ongetwijfeld veel morele steun ondervonden van zijn medestanders. Dat neemt niet weg dat de effectiviteit van hun optreden twijfelachtig was. Jan Verburg en Bredenburgs broer Paulus stortten de Bredenburgse fractie in een politiek conflict dat niets te maken had met de plaats van het wondergeloof in de apologie. Johannes' zoon Johannes jr. zou drie jaar na de dood van zijn vader een geëmdede versie van de *Wiskunstige Demonstratie* uitgeven, die na de *Korte Aanmerkingen* nog slechts tot misverstanden aanleiding kon geven.¹⁵³ Een anonieme medestander vertroebelde het zicht op Bredenburgs intenties, door het in zijn *Eenige Consideraties* voor te stellen alsof Bredenburg ondanks alles vasthield aan de geldigheid van de *Wiskunstige Demonstratie*. Terecht wordt er in *Eenige Consideraties* op gewezen dat volgens Bredenburg "ieder wonderwerk van God gedaan, quasi als een nieuwe scheppinge is".¹⁵⁴ Daarop volgt echter een zeer verwarrende passage over de noodzakelijkheid die zowel het handelen van God zou kenmerken als dat van de mens.¹⁵⁵

Ook het optreden van Jan Dionysz. Verburg kan Bredenburg niet in rekening worden gebracht. Hij kwam in 1686 behalve met een *Brief, Aan J.C.*, waarin hij Van Limborch verweet gelogen te hebben over de voortgang van de *Schriftelyke Onderhandeling*,¹⁵⁶ met een *Brief aen A:S* voor de dag *Of Kort en waarachtig Verhaal Van de opkomst en Voortgang van 't Weeshuys der Collegianten tot Amsterdam*.¹⁵⁷ In die laatste brief komt hij op voor de regenten van het Amsterdamse collegiantenweeshuis "De Oranje-appel", die volhardden in hun weigering, Lemmerman toegang te verlenen tot de vergaderingen van hun college. Toen in de "voorzomer" van 1684 de *Wiskunstige Demonstratie* verscheen, waren Kuypers in Rotter-

dam en Lemmerman in Amsterdam "gecensureert". In Rotterdam lijken Kuiper en Lemmerman vrijwel geen sympathisanten te hebben gevonden. Volgens Verburg was Lemmerman mede niet erg gezien onder de regenten van het Amsterdamse weeshuis, doordat hij zo karig was met zijn donaties. Uit de nalatenschap van Hartigveld was maar liefst tienduizend gulden aan het weeshuis overgemaakt. Lemmerman had in de loop der jaren niet meer dan zestig gulden geschonken. Toen hij om meer werd gevraagd, had hij daar geen gehoor aan gegeven. In feite, zo betoogt Verburg, heeft Lemmerman daarmee zijn zeggenschap verloren over de bestemming van de vergaderplaats in het weeshuis. Want Lemmerman was rijk. De grote vergaderplaats in Rijsburg was zijn persoonlijk eigendom.¹⁵⁸

Verburg nam de regenten Anthoni Rooleeuw, Dirk van Vianen, Jan Huygen en Pieter Reyndertsz. in bescherming tegen een pamflet van Smout¹⁵⁹ en het *Losse en Quaade Gronden Van de Scheurkerk* van Klinkhamer.¹⁶⁰ Pieter Smout was van oordeel dat Rooleeuw en de zijnen zich aan "*Meyneedigheydt, Verbondtbreking, en Kerkroovery*" hadden schuldig gemaakt, door Lemmerman de toegang tot het college te ontzeggen.¹⁶¹ Het weeshuis zou eigendom zijn van alle collegianten: het zou de bestuurders eenvoudig aan gezag ontbreken om een van de broeders buiten te sluiten.¹⁶² Dat Verburg ook Klinkhamer aanviel is des te opmerkelijker, als we ons herinneren dat hij in 1662 het voorwoord had geschreven bij Klinkhamers *Verdeediging Van de Vryhey*t van Spreken.¹⁶³ Klinkhamers zorg gold niet zozeer het bestuur over het Amsterdams college, als wel het streven van de Bredenburgse fractie in Rijsburg zelf een aparte vergadering in te richten. Volgens hem was "de voornaemste Grond of *Hoofd-artikel* van dese nieuwe vergadering (...) *Eigen belang* of interest, en wel voornamelijk eer of reputatie, van de voornaemste bewindvoerders, aendrijvers en uytvoerders van dit werk".¹⁶⁴

Natuurlijk ging het de Bredenburgers ook om hun goede naam. In de paragraaf over de *Heylzamen Raad* is echter reeds uiteengezet hoe verschillend Bredenburg en Klinkhamer dachten over de grondslagen van de Rijsburgse beweging. Bredenburg was al in 1672 tot de conclusie gekomen dat de volstrekte "*collateraliteyt* of *evangelijkheyd*" der gelovigen met zich mee brengt dat het, wanneer geloofsgeschillen ontstaan, beter is om een nieuwe vergadering van gelijkgestemden in te richten, dan onder alle omstandigheden de eenheid van de kerk te willen bewaren: "daarom kan en mach ook een yder, die by d'een of andere party, of compagni, die form van stichten niet en vind, die hy meint dat in de Schriftuur geordineert is, onbeschroomt, en veyliglijk een andere

plaats verkiezen; zelfs een huishoudinge, en wijs van stichten formeren, na dat de zoodaanige verstaat met Gods woord te accorderen (...) want door deze separatie word de Onderlinge Verdraagsaamheyd niet verbroken".¹⁶⁵ Klinkhamer beschouwde het oprichten van colleges als de invulling van een apostolische opdracht, schriftuurlijk gegrondvest in met name 1 Cor. 14. Voor hem was de Rijnsburgse beweging een kerk, die als exclusieve erfgenaam van de apostolische gemeente verplicht was haar eenheid te bewaren.¹⁶⁶ Bredenburg zag het college houden als een voortvloeisel van het juist volledig ontbreken van dwingende Bijbelse richtlijnen voor de inrichting van het kerkelijk leven.

De eerste beschuldiging van Klinkhamer, waaraan vrijwel alle 104 pagina's van zijn *Losse en Quaade Gronden* zijn gewijd, luidt dat de Bredenburgse partij is overmand door passies en vooroordelen. En dat daarin onmogelijk de rechtvaardiging kan liggen voor een nieuwe "Scheur-Kerk". Klinkhamer stond in Leiden niet alleen in zijn verzet tegen de tweede, Bredenburgse vergadering. De Leidse collegianten lieten in april 1686 een brief rondgaan, waarin zij voorstelden vlak voor Pasen een bijzondere vergadering te beleggen, met het doel de nakende scheuring te voorkomen.¹⁶⁷ Reeds op 9 april werd uit Rotterdam een antwoord verzonden, ondertekend door onder anderen Verburg en Johannes Bredenburg zelf. Zij verklaarden niet op het Leidse voorstel te kunnen ingaan omdat zij met Klinkhamer c.s. van mening verschilden over de grondslagen van de Rijnsburgse vergadering. Dat er "geen spreekende Rechter op der aarden is" wil inderdaad zeggen "dat yder Christen sijns eygen rechts is"¹⁶⁸, maar niet dat in een christelijke vergadering "onbepaalde Vrijheit of ongebonde Licentie"¹⁶⁹ mag heersen. Wie op voet van gelijkheid aan een college wil deelnemen, moet zich akkoord verklaren met drie voorwaarden. Hij moet de twaalf artikelen van het algemeen christelijk geloof onderschrijven, hij mag op het college geen burgerlijke kwesties aansnijden of theologische, die tot spanningen aanleiding kunnen geven en hij mag niet van enige christelijke gemeenschap gecensureerd zijn vanwege "werken des Vleesches".¹⁷⁰ De Bredenburgse fractie had zelf Kuiper en Lemmerman gecensureerd in Rotterdam en Amsterdam, hield hen dus ook in Rijnsburg buiten de deur en zou nog jaren in afzondering bijeenkomen.

Behalve Jan Verburg sprongen ook Paulus Bredenburg en Joost van Geel in de bres. Paulus publiceerde in 1687 *Aanmerkingen Op De ongegronde Scheur-klaghten Van L. Klinkhamer en P. Smout*.¹⁷¹ Daaraan was toegevoegd een *Redenering Over de Algemeene Kerk Door J.v.G.* Zij brach-

ten de aanleiding tot de onlusten weer even onder de aandacht. Paulus beweert dat als hij een scheurmaker is, de eerste gereformeerden dat ook waren.¹⁷² Hij is tot het inzicht gekomen dat het noodzakelijk is, "in Theologische saken alleen acht te slaan, op 't geen de H.Schriftuur wil leeren. 't Soo eenvoudigh aan te neemen, soo te gelooven sonder opsight te hebben of 't overeenkomt met de natuurelijke reden, of niet. Dat's recht Krijstelijk."¹⁷³ Dezelfde geest spreekt uit Joost van Geels *Redenering*, een lyrische ode aan de Christelijke vrede. Ook hij maant tot bescheidenheid: "Ik haet, (...), dat verstant, 't welk in de zaken van den godsdienst, een anderen grondslag dan het geloove leid, ik verwerp daer in het eerste beginsel der Philosophie, *de nihilo fit nihil*. daer hy van spreekt. Ik ben tegen die wijsheit daer Paulus de Colossensers voor waarschout: en een viand van laetdunkende menschen ..."¹⁷⁴

Een volledige analyse van alle pamfletten voor en tegen Bredenburgs nieuwe colleges zou vele tientallen pagina's vergen. Dat zijn ze niet waard. Veel van wat in de hitte van de strijd aan het papier werd toevertrouwd was uitsluitend bedoeld om de tegenpartij door het slijk te halen. Zo verscheen reeds in 1685 een *Copie Van een Brief Door Pieter Smout, aan Galenus Abramsz. geschreeven. In welk zijn onbehoorlijken handel, teegen A.L. en F.K. gepleegt, omtrent de geschillen, met Johannes Bredenburg, Klaarlijk word aangewezen*.¹⁷⁵ Smout onthult dat Galenus binnenskamers voortdurend er op uit is Lemmerman verdacht te maken. Hij noemt Galenus "een pest der Collegianten".¹⁷⁶ De censuur over Lemmerman is een misdaad "daar 't heele land van dreunt". Wat Galenus precies op zijn geweten had blijft echter onduidelijk.¹⁷⁷ Zo mogelijk nog botter was de aanval die in 1687 op Jan Dionysz. Verburg werd geopend. Zijn *Brief aen A:S*, die de regenten van "De Oranje-appel" in bescherming had genomen tegen Smout en Klinkhamer dreef de oppositie tot regelrechte razernij. Smout publiceerde achtereenvolgens zijn hier reeds genoemde *Vreede en Vryheid*¹⁷⁸ en een *Antwoord Op het zoo genaamt Waerachtig Verhael, van Jan Dionysse Verburg*.¹⁷⁹ Het eerste geschrift traceert de onenigheden tot in 1672, het tweede behelst een hernieuwde poging het wanbeheer over het Amsterdamse weeshuis aan te tonen. Daarbij wierp Smout zich op als een beslist onpartijdige ijveraar voor de eenheid onder de collegianten. Hij probeerde al in 1685 Bredenburg en Lemmerman voor een onafhankelijke commissie te krijgen, die een oordeel zou moeten vellen over de rechtmatigheid van de censuur over Lemmerman. De Bredenburgse fractie beschouwde Smout als een twistzieke dwaas en

"een gevarelijk man"¹⁸⁰, wiens ongevraagde interventie slechts olie op het vuur wierp. De karaktermoord op Jan Verburg werd gecompliceerd door de uitgave van vier verschillende verklaringen, die als antwoord op Verburgs *Brief aen A:S* het licht zag aan het eind van 1687.¹⁸¹ Zowel Lemmerman als twee voormalige regenten van het weeshuis en enkele buitenstaanders ontkenden woord voor woord wat Verburg over de nieuwe colleges had beweerd.

Verburgs reactie was erg handig. In plaats van dat hij op deze collectieve aanval op zijn persoon en op zijn familie inging, publiceerde hij een open brief aan Frans Kuyper.¹⁸² Daarmee ging hij in op een nog openstaande uitdaging van Smout om nu eindelijk eens te bewijzen wat er toch scheelde aan het karakter van Frans Kuyper¹⁸³ en omzeilde hij de ellenlange verslagen die Smout had geleverd van de Bredenburgse scheurmakerij en het debat over "De Oranje-appel". Smout moet een enorm persoonlijk archief hebben bijgehouden, gevuld met kopieën van tientallen brieven en aantekeningen van minstens evenzoveel gesprekken en geruchten. Het was ondoenlijk daar het hoofd aan te bieden. Dus vertelde Verburg nog eens hoe Kuyper publiekelijk remonstrantse predikanten voor atheïsten placht uit te maken en hoe hij Galenus en de oude Boreel over de tong had gehaald.

Zowel Kuyper¹⁸⁴ als Smout¹⁸⁵ kwamen nog één keer in het geweer. Veel deed het er niet meer toe. Wanneer op 11 november 1687 Laurens Klinkhamer komt te overlijden, lijkt het stil te worden rond de gescheurde Rijnsburgse beweging. Verburg was niet ontevreden, "zijnde alles in een stigtelijke rust gebragt door de gevalle separatie".¹⁸⁶ De laatste pamfletten tegen Bredenburg verschenen in 1688. Hij werd in het voorbijgaan nog eens aangevallen in een *Lijk-Reden* op Klinkhamer.¹⁸⁷ Meer gedetailleerde kritiek kwam van een zekere E.V.S.V.D.G.S.¹⁸⁸ Hij nam de draad op, waar Van Limborch hem in zijn brief aan Smout had laten liggen.

Aan het slot van het hoofdstuk over Bredenburgs pamfletten over de grondslagen van de tolerantie heb ik betoogd dat hij door zijn cartesi-aans getint rationalisme en zijn uitleg van het principe dat er geen sprekende rechter op aarde is, er toe gedwongen werd, zich te concentreren op de natuurlijke theologie. Ondanks zijn *Enervatio* van Spinoza's *Tractatus* kwamen de deterministische tendenzen die zijn *Verhandeling* reeds kenmerkten in de *Wiskunstige Demonstratie* tot een climax, die voor hem een persoonlijke crisis inluidde. De enige uitweg die hij zag was die van het onvoorwaardelijk geloven in de werking van de Hei-

lige Geest en de autoriteit van het wonder, dat de beperkingen aantoon-
van de redelijke vermogens van de geschapen mens. E.V.S.V.D.G.S. con-
cludeerde daaruit dat deze laatste ontwikkeling in Bredenburgs denken
over de geloofsverdediging niets minder behelsde dan een afscheid van
ook de natuurlijke theologie. Behalve dat Bredenburg zulke fundamentele
teksten als 1 Rom. 20 en Hand. 14:17, 26 en 27 terzijde schoof, zag
E.V.S.V.D.G.S. nog twee andere argumenten tegen Bredenburg en vóór de
bestrafing van die heidenen, die geen Openbaring hadden gehad. Het
bestaan van vrij willende redelijke schepsels wijst op het bestaan van
een vrij willende schepper¹⁸⁹ en het uitsluitend beroep op wonderwerken
biedt geen bescherming tegen de mogelijke verleiding door de duivel.¹⁹⁰
Zo werd niet alleen het debat rond Bredenburg afgesloten, maar tegelijk
vooruitgewezen naar de volgende grote pamflettenoorlog in de Republiek,
de polemiek rond Balthasar Bekker.¹⁹¹

Kolakowski's typering van Bredenburgs reactie op de verschijning
van de *Wiskunstige Demonstratie* als een fideïstische lijkt juist.¹⁹²
Zijn oordeel dat de inrichting van een nieuwe vergadering in Rijsburg
aantoonde dat ook Bredenburg het slachtoffer werd van de paradox van de
onbepaalde verdraagzaamheid is dat niet.¹⁹³ Ik heb al aangegeven waarom
zijn optreden niet in strijd was met zijn *Heylzamen Raad*. Toen Breden-
burg in dat pamflet de collegianten opriep hun beweging niet langer op
te vatten als een kerk die zich kan beroepen op een bijbels mandaat,
verschafte hij zich als het ware de rechtsgrond, later zowel in Rotter-
dam als in Rijsburg nieuwe, onafhankelijke bijeenkomsten te beleggen.
Dat hij tot vlak voor zijn dood nadacht over de grondslagen van het
collegiantisme, blijkt uit zijn tot het eind van de vorige eeuw in
handschrift gebleven *Over den Grond der Reformatie*.¹⁹⁴ De directe aan-
leiding tot dit geschrift vormde Jurieu's publikatie, in 1690, van *Le*
Tableau du Socinianisme.¹⁹⁵ Dit werk bestaat uit acht zeer uitvoerige
brieven, gericht tegen het tolereren van met name de sociniaanse kette-
rij. Al op p. 6 krijgt d'Huisseau er nog eens van langs.¹⁹⁶ Uiteraard
worden auteurs als Volkeli¹⁹⁷ en Aubert de Versé¹⁹⁸ eveneens over de
hekel gehaald. Jurieus grootste zorg geldt echter Episcopius: "le plus
dangereux ennemi de la Religion Chrétienne, et de ses mysteres qui ait
paru dans nôtre siècle".¹⁹⁹

Bredenburgs reactie op deze frontale aanval op de held van de Rot-
terdamse collegianten maakt de cirkel rond. Zowel Bredenburg als Jurieu
hadden hun eerste pamflet geschreven als een reactie op d'Huisseau's
Reünion du Christianisme. Toen Jurieu zijn kritiek op het leerstuk van

de verdraagzaamheid haar definitieve vorm gaf in een 580 pagina's lange afrekening met de "disciples d'Episcopus"²⁰⁰, moest Bredenburg nog één keer orde op zaken stellen. Waarom hij zijn *Grond der Reformatie* niet uitgaf is onduidelijk. Het is hier voor ons vooral van belang om de rechtvaardiging die hij geeft voor zijn eigen, nieuwe Rijsburgse vergadering. Net als in zijn eerste pamflet over de tolerantie, gebruikt hij de dialoogvorm. Een remonstrant legt een Franse predikant en een sociniaan uit, dat de protestant Jurieu beter moest weten dan zo tegen het socinianisme van leer te trekken, omdat de grondslag van de reformatie identiek is aan die van het begrip van de verdraagzaamheid. Beide vinden hun rechtvaardiging in het ontbreken van een sprekende rechter "na de tijden der apostelen".²⁰¹ Dat sprekend rechterschap definieert hij als het "vonnissen wegens de waarheid en wegens 't gewigt der geloofspunten".²⁰²

Bredenburg komt tot twee bijzondere en een algemene conclusie. De bijzondere luiden dat alle noodzakelijke geloofsartikelen duidelijk in de Bijbel verwoord moeten zijn²⁰³ en dat een ander nooit veroordeeld mag worden om zijn antwoord op de vraag welke geloofsartikelen noodzakelijk zijn en welke niet.²⁰⁴ De algemene conclusie die deze twee samengevoegd opleveren houdt in dat iedere gelovige zelf de Bijbel tot richtsnoer moet nemen.²⁰⁵ Wij kunnen er van uitgaan dat de Schrift ondubbelzinnig aangeeft wat de *necessaria* zijn, omdat Gods waarachtigheid dat de oprechte christen belooft. Een christen heeft hiervan "geen wetenschap maar geloof" en dit geloof is slechts gebaseerd op "eene algemeene belofte, welke gants duister is in opzigt van onderscheiding van zaken".²⁰⁶ Dat leidt Bredenburg naar de tweede bijzondere conclusie waarmee hij aantoonst dat niet hij, maar zijn opponenten uit het kamp van Kuyper en Smout, in de val waren gelopen van de tolerantieparadox. Niet hij stond, met andere woorden, nu in de schoenen van de oude Ostens maar zijn tegenstanders. Hij schetst het wederzijds verketteren van calvinisten en socinianen alsof hij de polemieken tussen Ostens en Gentman er nog eens op na heeft gelezen, om vervolgens vast te stellen: "ondertussen zijn ze over en weer ketteren".²⁰⁷

Bredenburgs algemene conclusie "dat de christenen jder voor sig self den toegang moesten nemen tot de schriftuur"²⁰⁸ stelt hem tenslotte in staat zijn houding ten opzichte van zijn collegiantse concurrenten te specificeren. Dat doet hij aan de hand van een vergelijking. Christenen zijn als scholieren, de Schrift is als hun leermeester. En zomin als het een scholier past te oordelen over zijn meester, dient hij een

vonnis te vellen over zijn klasgenoten: "alle Christenen zijn leeken geworden en de Schriftuur alleen leermeester gebleven".²⁰⁹ Wie werkelijk verdraagzaam is behoudt God het recht voor, verdraagzaam te zijn. De scheuring onder de Rijnsburgers is zuiver formeel van aard. Ze betreft slechts een verschil van inzicht over de manier waarop het avondmaal moet worden gevierd.²¹⁰ In feite is van een scheuring geen sprake, want wie bereid is "alle verschillen (...) voor den dorpel van die vergadering neer (te) leggen" is welkom.²¹¹

Behalve dat Bredenburg zo een rechtvaardiging levert voor zijn breuk met de aanhangers van Kuyper, Lemmerman, Smout en Klinkhamer, geeft hij toe dat E.V.S.V.D.G.S. deels gelijk had, toen hij hem verweet de natuurlijke theologie te verlaten. Hij gaat nog verder. Hij verlaat het idee dat welke rationele geloofsrechtvaardiging dan ook nog langer te verdedigen is. "De reeden en het geloof zijn dan beyde rijken der waarheyd, doch ieder op zijn wijs."²¹² Alleen ontkent hij uiteraard daarmee een atheïst te zijn geworden. Het christelijk geloof is alleen vanuit het geloven te rechtvaardigen, dat een individuele band is tussen God en het individu dat vertrouwt op Zijn waarachtigheid. Die band is er een van liefde.²¹³ In de *Verhandeling* uit 1672 werd die liefde geïnterpreteerd als het noodzakelijk resultaat van de verhouding tussen de naar zelfbehoud strevende mens en een God die handelt uit de noodzakelijkheid van zijn wezen. Aan het eind van zijn leven komt hij tot de conclusie dat Gods liefde voor de mens oneindig veel ontzagwekkender moet zijn dan hij vroeger voor mogelijk had gehouden. Zij moet namelijk het resultaat zijn van Gods onverschillig wil. De eigenlijk religieuze dimensie, die zijn vroege pamfletten ontbeerde en die in zijn laatste geschriften overheerst, lijkt die van de dankbaarheid. In de *Verhandeling* is die dankbaarheid het berekend resultaat van een rationele natuurrechtstheorie. In de *Grond der Reformatie* komt zij voort uit "d'oetmoedige gestalte van een Christen".²¹⁴

Zo kwam Bredenburg ook terug op het probleem, waarvoor hij zich reeds na het schrijven van de *Heylzamen Raad* gesteld zag: hoe de autoriteit van de *necessaria*, de twaalf artikelen te waarborgen? Met de *Verhandeling* had hij het pad ingeslagen van de natuurlijke theologie. Daarbij had hij zijn uitgangspunt genomen in een seculier rationalisme da, waarin de *illuminatio Spiritus Dei* geen enkele rol speelde. Die route had hem naar de afgrond gevoerd. De terugweg, die zich reeds aankondigde in zijn poëzie, werd voltooid in de *Grond der Reformatie*. In feite sloot hij zich aan bij wat al in de Nederlandse geloofsbelij-

denis van 1619 was vastgelegd: "Ende aengaende t'ghene Hy doet boven het begrijp des menschelicken verstants, het selve en willen wy niet curieuselick ondersoecken, meer dan ons begrijp verdraghen can, maer wij aanbidden met ootmoedicheyt ende eerbiedinge de rechtveerdighe oordeelen Godts, die ons verborgen zijn, ons te vreden houdende, dat wy leerjonghers Christi zijn, om alleen te leeren t'ghene Hy ons aanwijst in zijn woordt, sonder dese palen te overtreden."²¹⁵

Johannes Bredenburg overleed op 28 augustus 1691. Joachim Oudaen en Joost van Geel schreven *Lykgezangen*. Van Geel leverde bovendien een *Grafschrift*.²¹⁶ Enkele weken later stierf Jan Dionysz. Verburg.²¹⁷ Vlak daarop kwam ook Kuyper te overlijden. De omstandigheden waren te bizar om hier onvermeld te blijven. Elias van Nijmegen schetst de toedracht als volgt: "Frans Kuiper, zoekende naer zekere kruiden, bekend met den naam van Miloten (waervan hij eenen balsem maekte, die, onder den naam van Milotenbalsam, en daarna ook met dien van Kuipers balsem, bekend, met een wonderlijk goed gevolg in vele ongemakken gebruikt is geworden) werd op het onvoorzienste, door de wiek van eene molen, die zoo gebouwd was dat de wieken langs den grondt bewogen, dermate getroffen, dat hij tegen een nabij gelegen schutting gesmeten wierd, ja zelfs daer door heen ging. Hij, dus allerdeerlijkst gekwetst, stierf nog dien zelfden avondt." Lemmerman overleed eveneens "in dezen omtrek van tijdt".²¹⁸ Nadat achtereenvolgens ook Oudaen en Paulus Bredenburg het tijdelijke voor het eeuwige hadden ingewisseld, stond niets meer een hereniging tussen de gescheurde Rijsburgers in de weg. In 1700 werden de geschilden bijgelegd. Ondanks het oordeel van zijn vader, dat van een reële scheuring nooit sprake was geweest, zong zijn zoon - Ostens' *Liefde-Son* indachtig:

"Zoo rijst de dageraad verheerlijkt uit den nacht,
En trekt uit 't donker glans en woeker voor zijn pracht!
Zoo blinkt het zonnelicht met lieffelijker stralen,
Als 't na een onweêrvlaag het hoofd weêr op komt halen, ..."219

Noten

1. Van der Wulp 6190. Vgl. Pieter Smout, *Het helder Licht der Vryheyt Behoudster der Waerheyd, Vyandinne van alle Meesterschap, en Dooling Over het Godlijk Vry-Propheteren In de Gemeynthe Jesu Christi* ... Rotterdam, 1679.
2. Waarschijnlijk doelend op Smouts weergave van de latere fasen van het conflict schreef Paulus Bredenburg later dat *Vreede en Vryheid* "in veel saken, soo openbaar tegen de waarheit is ter neergesteld,

- dat men niet weet waar de man, indien niet t'eenemaal ongevoelig, zijn aensicht onder eerelĳke menschen, 't contrarij soo wel be- kent, bergen sal". Vgl. Knuttel 12645, p. 3.
3. Vgl. Gemeentearchief Amsterdam, P.A. 169. Het is ook beschreven in J.H.M. Verkuĳl-van den Berg, "Het archief van de Oranjeappel", in: Groenvelde, *op.cit.*, p. 151-189.
 4. Gemeentearchief Amsterdam, P.A. 169, nr. 407-408 bevat de oude inventaris. Nr. 407, nr. 124 noemt de verhandelingen van Bredenburg, samen met die van ene J. de Koker.
 5. Van der Wulp 6190, p. 2. Vgl. Knuttel 12261, p. 5-6.
 6. Van der Wulp 6190, p. 3. Deze verklaring is vermoedelijk afgelegd rond het eind van 1681 en het begin van 1682. Vgl. Van Nijmegen, *op.cit.*, p. 139.
 7. Van der Wulp 6190, p. 4.
 8. Idem, p. 5-6.
 9. Vgl. Gemeentearchief Amsterdam, P.A. 169, nr. 451: "Register Boeck der Collegianten", dat behalve een kopie van de censuur over Lemmerman onder andere een "Verhael" bevat van de voor- en nageschiedenis van die censuur. Lemmerman was wel bereid mondeling uit te leggen waarom hij slechts schriftelijk met Bredenburg van gedachten wilde wisselen. Daarbij verdraaide hij echter zijn eigen woorden zo, dat hij zelfs zijn eigen aanhang van zich vervreemde. Toen, op 11 december, één dag na het van kracht worden van de censuur, plots Kuyper zich op het college kwam misdragen, was de maat vol. Een laatste verzoeningspoging werd gestaakt. Lemmerman nam hooghartig afscheid: "vrinden, ick segh u goedendagh". Vgl. Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, p. 236 e.v.
 10. Idem, p. 8.
 11. Van Nijmegen, *op.cit.*, p. 159.
 12. Knuttel 12260, p. 5.
 13. Idem, p. 9-10.
 14. Idem, p. 6. Lemmerman verwijst hierbij naar A.[driaan]V.[erwer], 't *Mom-Aensicht der Atheistery Afgerukt door een Verhandeling van den Aengeboren Stand der Menschen ...* Amsterdam 1683, p. 28-29. Verwer (1654-1720) moet eveneens hebben deelgenomen aan de debatten op het Rotterdamse college. In de *Voorreden* meldt hij echter "in 't begin des Jaers 1680" uit Rotterdam te zijn vertrokken, "om den Koophandel". Net als de vroegste bestrijders van de *Tractatus* legt hij er grote nadruk op dat Spinoza "de gantsche Weereld heeft by de neus geleidt". Zo levert hij op p. 73 e.v. felle kritiek op de "Voor-redenaer" van Spinoza's *Opera*, Jarich Jelles, "die soo vele Redenen gebruikt om dese gronden over een te brengen met die van de Heilige Schriftuer, en om twee dingen t'saem' te knoopen, waer aen geen Knoopen is ...". Voor Verwer, vgl. Gerrit H. Jongeneelen "Lambert ten Kate and historical Linguistics", in: *Historiographica Linguistica* (nog te verschijnen).
 15. Idem, 2: p. 9.
 16. Idem, 2: p. 10.
 17. Idem, 2: p. 11.
 18. Knuttel 12260:2, p. 4.
 19. Vgl. Van Nijmegen, *op.cit.*, p. 155.
 20. Knuttel 12261.
 21. Idem, p. 3.
 22. Idem, p. 9.
 23. Idem, p. 12.
 24. Idem, p. 10.
 25. Idem, p. 8.
 26. Koliakowski, *op.cit.*, p. 263.

27. Knuttel 12261:2, p. 28.
28. Idem: 2, p. 30.
29. Idem: 2, p. 12.
30. Idem: 2, p. 12.
31. Idem: 2, p. 9.
32. Idem: 2, p. 34.
33. Idem: 2, p. 36-37.
34. Idem: 2, p. 41.
35. Idem: 2, p. 40-41.
36. Idem: 2, p. 42.
37. [J.M.G.V.S.] *Zedig Tegenberigt, Tot Voorstant van Abraham Lemmerman, tegens de onzedige Verantwoording van Johannes Bredenburg van Rotterdam. Amsterdam, 1684.*
38. Knuttel 12262, p. 3.
39. *Vervolg van Zedig Tegenberigt, Door J.M.G.v.S. voor zijn particulier geschreven, tot voorstand van de saken van Abraham Lemmerman, tegens verscheyde niet ten propoost komende zaken, in zekeren Brief aan N.N. nu laatst voor de zeyde van Johannes Bredenburg in 't ligt gegeven. Z.pl., z.jr., p. 2.*
40. [J.M.G.V.S.] *Zedig Tegenbericht, p. 6-7.*
41. Idem, p. 4.
42. Idem, p. 5.
43. Johannes Volkelius, *De Vera Religione Libri Quinque: Quibus praefixus est Joannis Crellii Franci Liber De Deo et ejus Attributis, ita ut unum cum illis opus constituat.* Rackov 1630, II, 4 "De Creaturis inferioribus, et primum de mundi creati materia". (Een Nederlandse vertaling, zonder *De Deo* van Crell, verscheen in 1649). Vgl. Scribano, *op.cit.*, p. 159-171. Volgens Scribano zou dit leerstuk zijn oorsprong hebben gevonden in het mondeling onderricht van Socinus zelf.
44. Knuttel 12262, p. 3-8.
45. Idem, p. 9.
46. Het titelblad meldt verder slechts "anno 1684"; Vgl. Kornelis van Arkel (ed.), *De Gedichten van Joost van Geel.* Rotterdam 1724, p. 324-330.
47. Vgl. NNBW VII, kol. 462-465.
48. [Joost van Geel] *Op F.K. en A.L.*, p. 6.
49. Bayle, *op.cit.*, II, p. 1089. Vgl. o.a. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution.* Parijs 1982 (1954), p. 81-89; Scribano, *op.cit.*, o.a. p. 225-240.
50. [Noël Aubert de Versé] *Le Tombeau du Socinianisme, Auquel on a ajouté Le Nouveau Visionnaire de Rotterdam etc.* Frankfurt (?), 1687. Vgl. Knetsch, *op.cit.*, p. 258-260.
51. Idem, p. 1.
52. Idem, p. 2.
53. Idem, p. 111.
54. Idem, p. 118.
55. [Noël Aubert de Versé] *L'Impie Convaincu, ou Dissertation contre Spinoza. Dans laquelle l'on refute les fondements de son Atheisme. L'on trouvera dans cet Ouvrage non seulement la refutation des Maximes impies de Spinoza, mais aussi celle des principales hypotheses du Cartesianisme, que l'on fait voir être l'origine du Spinozisme.* Amsterdam, 1684 (in het vervolg zal hier worden geciteerd uit de tweede editie, uit 1685).
56. Latinus Serbaltus Sartensis, *Observationes Quibus ostenditur, J.B. Esse Spinosistam, atque adeo Atheum. Dat is Aenmerkingen Van Latinus Serbaltus Sartensis, In welken getoont wort, dat J.B. een Spinosiaen, en dus een Atheist is.* Z.pl., 1684.

57. Latinus Serbaltus Sartensis, *Philosophi Christiani, Vindiciae repetitiae, pro Divina et humana libertate. Contra Bredenburgios fratres, Spinosae Discipulos*. Dat is: Tweede Verdediging van Latinus Serbaltus Sartensis, Een Christelijk Filosoof, Voor de Goddelijke en Menschelijke vryhey. Tegen de gebroeders Bredenburgs, Discipelen van Spinoza. Amsterdam, 1684.
58. Serbaltus, *Philosophi Christiani*, p. 9.
59. Idem, p. 11. In *Le Tombeau*, p. 20, zou Aubert het volgende opmerken over Joh. 1: 1-18: "On ne peut pas dire que la parole parle. On dit bien pourtant que l'Oracle a parlé quoy que le terme d'oracle se prenne ordinairement et naturellement pour la parole de l'Oracle, pour ce qu'il a prononcé."
60. Serbaltus, *Philosophi Christiani*, p. 14-15.
61. Idem, p. 15.
62. Idem, p. 16-17.
63. Idem, p. 17.
64. Vernière, *op.cit.*, p. 81-89. Zo heeft Aubrey Rosenberg getracht de invloed van Aubert de Versé op Simon Tyssot de Patot, een hoogleraar wiskunde aan de Illustere school van Deventer aan te tonen. Vgl. Aubrey Rosenberg, *Tyssot de Patot and his work 1655-1738*. Den Haag 1972, p. 71.
65. [Aubert de Versé] *L'Impie Convaincu*, Avertissement. Vgl. o.a. p. 12: "que Messieurs les Cartesiens supposent gratis que toute étendue quelle qu'elle soit, et quelle que l'esprit puisse concevoir est matiere et corps même. Il y a autant de difference entre l'étendue corporelle et celle de l'espace qu'il y en a entre la chose qui contient, et celle qui est contenuë. La substance corporelle est une étendue solide, impénétrable, et mobile. Celle de l'espace est immobile, pénétrable, et sans resistance." Vgl. p. 106.
66. Idem, Avertissement. Dit is niet eens de merkwaardigste van Auberts gevolgtrekkingen. Regelrecht bizar is zijn verwerping van Spinoza's determinisme op p. 221: "Car s'il faut avouer que de la nécessité de l'Estre divin il s'ensuit une infinité de choses nécessaires, en des manieres infinies nécessaires aussi. Pourquoi donc ne dirions nous pas que la liberté est une de ces choses infinies en nombre, et que l'on doit reconnoître appartenir nécessairement à l'Estre divin." Zo mogelijk nog curieuzer is dat juist dit deel van *L'Impie Convaincu* uitbundig geprezen werd in het oktober-1684 nummer van de *Nouvelles de la Republique des Lettres*. Amsterdam 1684, p. 313-315.
67. Vgl. Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford, 1989; Joaquim de Carvalho, *Oróbio de Castro e o Espinosismo*. Lissabon, 1940; I.S. Revah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. Parijs, 1959.
68. Isaac Orobio de Castro, *Certamen Philosophicum Propugnate Veritatis Divinae ac Naturalis: Adversus J.B. Principia, In fine annexa Ex quibus quod Religio rationi repugnat, demonstrare nititur. Quo in Atheismi Spinosae Baratro immersus jacet. Quod Religio nil rationi repugnans credendum proponit, evidenter ostenditur*. Dat is: Filosoofse Disputatie ... Z.pl., z.jr. Een tweede druk verscheen in 1703.
69. Volgens de overigens schitterende biografie van Kaplan zou Bredenburg Orobio persoonlijk een kopie van zijn *Wiskunstige Demonstratie* hebben toegezonden en zou het laatste deel van *Certamen Philosophicum* een vertaling zijn van een reactie van Bredenburg op Orobio. Vgl. Kaplan, *op.cit.*, p. 264, 267, 267 N. 13. Beide berichten zijn onjuist. Orobio schrijft slechts dat de *Wiskunstige*

- Demonstratie* hem toegezonden was. Vgl. Orobio de Castro, *op.cit.*, p. 3. Bredenburgs "Defensio" in *Certamen Philosophicum* is die tegen Kuyper, zoals ze reeds in de *Wiskunstige Demonstratie* was afgedrukt.
70. Fénelon/Lami/Boullainvilliers, *Refutation des Erreurs de Benoit de Spinoza avec La Vie De Spinoza, Ecrite par M. Jean Colerus ...* Brussel 1731, p. 387-483.
 71. *Bibliothèque Universelle et Historique* 7 (1688), p. 289-330. Vgl. P.T. van Rooden/J.W. Wesselius, "The Early Enlightenment and Judaism: The 'Civil Dispute' between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro (1687)", in: *Studia Rosenthaliana* 21 (1987), p. 140-153.
 72. *Bibliothèque Universelle* 7 (1688), p. 291.
 73. Kaplan, *op.cit.*, p. 315.
 74. Knuttel 12260:2, p. 6.
 75. Orobio de Castro, *Certamen Philosophicum*, p. 11 e.v.
 76. Idem, p. 12.
 77. Idem, p. 13.
 78. Vol. XXV-XXVI in M. André (ed.), *R.P. Francisci Suarez Opera Omnia*. 26 vol., Parijs 1856-1878.
 79. Orobio de Castro, *Certamen Philosophicum*, p. 22.
 80. Idem, p. 23.
 81. Idem, p. 23.
 82. *Korte Geschriften*, CM I, 1; Gebhardt I, p. 236-237.
 83. Vgl. Suarez, *Disputationes Metaphysicae* XXXIII, sect. 2; XXXIV, sect. 8 e.v.
 84. Idem, XXXIII, sect. 2, 2. Bij Thomas van Aquino speelt dit onderscheid geen grote rol. Hij hanteert het in *Quaestiones Disputatae de Potentia* qu. 9, a. 2, ra. 6: "secunda substantia significat naturam generis secundam se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem". Hij benadrukt dat het hier noch een specifiek noch een generiek onderscheid betreft, maar slechts een modaal verschil tussen "diversos modos essendi".
 85. Orobio, *Certamen Philosophicum*, p. 24.
 86. Idem, p. 23.
 87. Suarez, *Disputationes Metaphysicae* I, sect. 2, 18.
 88. Idem, I sect. 1, 24. Vgl. I sect. 4.
 89. Orobio, *Certamen Philosophicum*, p. 25: "arguit a metaphysico, ad physicum; quasi diceret: Est metaphysice unus hominis conceptus, nempe animal rationale: ergo non possunt physicè esse plures homines. Quod quam ineptum sit, per se patet."
 90. Idem, p. 25.
 91. Idem, p. 35.
 92. Van der Wulp 6095.
 93. Vgl. Knuttel 11474, o.a. p. 43, 48 e.v.
 94. Van der Wulp 6095, p. 4.
 95. Idem, p. 6.
 96. Idem, p. 7.
 97. Idem, p. 8.
 98. Z.pl., 1685. Van Nijmegen, *op.cit.*, p. 160 schrijft het toe aan Lambert Joosten.
 99. Amsterdam, 1685.
 100. Idem, p. 9. Beslist minder geslaagd is Lemmermans verwijzing naar "zeeker Latijns Schrijver" die voor de dag was gekomen "met een boek dat hy noemt *Ars Ratiocinandi*" (p. 6). Deze anonymus had beweerd dat het niet "verboden" was in de godsdienst het tegendeel te geloven van wat men natuurlijkerwijze weet het geval te zijn. Het gaat hier om Abraham Cuffelers' *Specimen artis ratiocinandi*

- naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens* dat in 1684 zogenaamd in Hamburg, in werkelijkheid in Amsterdam was verschenen en waarvan het spinozistisch gehalte aanzienlijk hoger is dan dat van de *Wiskunstige Demonstratie*. Behalve dat hij Spinoza nauw volgt in zijn bepaling van de verhouding tussen God en de modi (p. 107-108) en niet de fout maakt *natura naturans* met *natura naturata* te identificeren (p. 222 e.v.) wijst hij aan het slot van zijn werk op het belang van Mozes' *imaginatio* voor de beoordeling van zijn profetieën en zijn waarneming van wonderen (p. 242 e.v.).
101. Knuttel 12544. Vgl. behalve de hier steeds genoemde literatuur ook A.H. Haentjens, *Fragmenten uit de geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap*. Lochem 1959, p. 116-122.
 102. Idem, p. 1.
 103. Idem, p. 1.
 104. *Korte Geschriften*, TIE, p. 449 e.v. Gebhardt II, p. 10 e.v.
 105. Knuttel 12544, p. 2.
 106. Knuttel 12661, p. 27. Vgl. [Meyer] *De Philosophie*, p. 58-68 waar betoogd wordt dat Paulus slechts onware filosofie veroordeelt.
 107. Knuttel 12544, pp. 3-4.
 108. Idem, p. 4.
 109. Idem, p. 4-5.
 110. Vgl. Ronald A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion with special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Londen, 1987 (1950).
 111. Idem, p. 8.
 112. Vgl. Meinsma, *op.cit.*, Bijl. VII-XI.
 113. Spinoza komt expliciet ter sprake in II, 15, *De Omnipotentia Dei*. Duidelijker zijn nog I, 2, 18-25 waar Spinoza wordt bestreden zonder dat zijn naam valt. Daar wordt achtereenvolgens vastgesteld dat wonderen voorkomen (18), dat ze de natuurlijke krachten te boven gaan (19), dat God iets kan doen wat tegen de natuurlijke orde indruist (20), dat Gods intellect en wil niet identiek zijn (21), dat Hij veel begrijpt wat Hij niet wil (22) en dat de macht van de natuur noch de macht van God noch Zijn essentie is (23). Wat een wonder is wordt door Van Limborch aan de orde gesteld bij de bespreking van Jezus' profetisch ambt, dat door wonderen bevestigd zou zijn: III, 17, 3-6. Een wonder moet aan drie voorwaarden voldoen. Het moet zintuiglijk waarneembaar zijn (4), alle natuurlijke krachten te boven gaan (5) en het mag niet in strijd zijn met de leer die God door vorige wonderen heeft bevestigd (6). Vgl. Philippus van Limborch, *Theologia Christiana Ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa. Editio Quinta*. Amsterdam, 1730 (1686); Barnouw, *op.cit.*, p. 83-84.
 114. Vgl. Rosalie Colie, "Spinoza in England, 1665-1730", in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963), p. 183-219. De waarschuwende brief die Van Limborch op 23 juni 1671 aan Oliver Dooley schreef over de *Tractatus* bevindt zich in de UBA: HS III D16 fol. 8.
 115. Vgl. o.a. Barbara Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England. A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*. Princeton 1983, p. 74-118; Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. New Haven, 1973 (1958); Rosalie L. Colie, *Light and Enlightenment, A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge, 1957; C.A. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*. Cambridge, 1980 (1969) levert naast een verzameling oorspronkelijke teksten een bibliografie.

116. Knuttel 12544, p. 22.
117. Idem, p. 30.
118. Idem, p. 30-32.
119. Idem, p. 39.
120. Idem, p. 40.
121. Idem, p. 55.
122. Idem, p. 63.
123. Idem, p. 36-37. Vgl. Knuttel 12261: 2, p. 8. Bredenburg verwijst naar Petrus Daniel Huet, *Demonstratio Evangelica ad serenissimum Delphinum. Editio altera emendatior* ... Amsterdam 1680, 2 vol. (Parijs 1679). Vgl. Abbé Léon Tolmer, *Pierre-Daniel Huet (1630-1721) Humaniste-physicien*. Bayeux, 1949; Richard Popkin, "The High-road to Pyrrhonism", in: *The High-road to Pyrrhonism*. San Diego 1980, p. 11-37, m.n. p. 20-25. Vernière, op.cit., m.n. p. 126-137.
124. Huet, *Demonstratio Evangelica*, p. 160.
125. Idem, p. 454.
126. Idem, p. 254-255.
127. Pierre Daniel Huet, *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*. Amsterdam, 1723. Vgl. ook Alnetanae *Quaestiones De Concordia Rationis Et Fidei*. Parijs, 1690 en *Censura Philosophiae Cartesiana*. Parijs, 1689.
128. Knuttel 12544: 2, p. 27.
129. Knuttel 12546.
130. Knuttel 12544: 2, p. 2, 5-6, 12-13, 14, 19.
131. Idem: 2, p. 4.
132. Idem: 2, p. 9-10.
133. Idem: 2, p. 13-14.
134. Idem: 2, p. 15-18.
135. Idem: 2, p. 18-20.
136. Idem: 2, p. 22-23.
137. Idem: 2, p. 24.
138. Knuttel 12546.
139. Knuttel 12544, p. 55.
140. Knuttel 12546: 1, ongepagineerd.
141. Knuttel 12456: 2, ongepagineerd. [Meyer] *De Philosophie*, p. 70-71 ontkent eenvoudig dat het bijbelse scheppingverhaal een *creatio ex nihilo* impliceert. Leibniz zou in 1700 bij de Leidse hoogleraar Burchardus de Volder navraag doen over Bredenburg. Opmerkelijk genoeg spreekt uit De Volders antwoorden een ontegenzeggelijke sympathie voor de *Wiskunstige Demonstratie*. Helaas heeft De Volder kennelijk de *Korte Aanmerkingen* niet onder ogen gehad. Het verslag van De Volder houdt op bij de correspondentie tussen Bredenburg en Van Limborch. Vgl. C.J. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim-New York 1978 (1879) vol. II, p. 213-224; W.N.A. Klever, "Burchard de Volder (1643-1709), A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedra", in: *Lias* 15 (1988), p. 191-241, m.n. p. 221-231.
142. Idem, Een anonieme buitenstaander publiceerde een *Antwoord Op Johannes Bredenburgs Korte Aanmerkingen Op de Brieven van de Heer Philippus van Limborch, Professor der Remonstranten, Aan Pieter Smout, Rakende het Geschil van 't gebruik der Reden in de Religie; Tusschen den Hr. P. van Limborgh en J. Bredenburg, Waar in verscheidene Misslagen van Johannes Bredenburg werden aangewezen*. Amsterdam, z.jr. Het bestaat uit een herhaling van Van Limborchs argumenten en gaat voorbij aan Bredenburgs afscheid van zijn eigen *Wiskunstige Demonstratie*.

143. C[laas]. S[tapel]. (ed.), *Het Lusthof der Zielen ...* Alkmaar, 1681. In het vervolg zal worden geciteerd uit de tweede editie van 1686 (p. 423-424).
144. Idem, p. 94.
145. Idem, p. 97-98.
146. Idem, p. 98. Vgl. verder p. 267-268, 302-303, 387-388, 483-495. Bredenburg schreef ook gelegenheidsgedichten. Vgl. [Joachim Oudaen, Johannes Bredenburg] *Treur-en Troost-Reden van Jacob Pietersz. Moerbeek, Op het Overlijden van zijn lieve en waarde Huys-Vrouw Maartje Gerrits. Overleden tot Alkmaar op den 7 December 1682.* Alkmaar, z.jr.; [Joachim Oudaen, Johannes Bredenburg] *Lijk-vaarzen, Over de Dood van D. Geeraard Brand; Oud Leeraar der Remonstrante Gemeente tot Amsterdam; Overleden tot Rotterdam, op den XII. October 1685.* Rotterdam, 1685. Verder schreef hij een grafschrift, de zestiende bijdrage van de zeventien *Lykdichten*, op het afsterven van den weledelen heere, Constantyn Huigens, Ridder, Heer van Zuilichem, Zeelhem, en in Monikelant, President in den Raadt van zyne Hoogheit den Heere Prince van Orange. Overleden den 28. Maert 1687. Den Haag, 1687. (KB: 853 E 223; 367 K 38:1; 853 D 351) De bibliotheek van het gemeentearchief te Rotterdam bezit bovendien: Jan Bredenburg, *Op het Huwelijk van den Eerwaardigen Bruidegom Kristiaan Verburgh, Met de zeegbare Bruit Maria Oudaan.* [Voltrokken binnen Rotterdam den 25 van Lentemaant MD CLXXXV.] Z.pl.z.jr. (geen signatuur). In J. Antonides van der Goes, *Gedichten.* Rotterdam 1685, bevat *Het Leven van Joannes Antonides van der Goes een Op Het Graf van Jan Bredenburg*, op p. 37.
147. Vgl. Aharon Lichtenstein, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist.* Cambridge (Mass.), 1962; Serge Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge.* Hildesheim, 1966.
148. Henricus Morus, *Ad V.C. Epistola altera, Quae brevem Tractatus Theologico-Politici Confutationem Complectitur, Paucaque sub finem annexa habet De Libri Francisci Cuperi scopo, Cui Titulus est, Arcana Atheismi Revelata etc., in: Opera Omnia, Tum quae Latine, tum quae Anglice scripta sunt ...* Londen 1679, 2 vol., I, p. 563-614; *Demonstrationis Duarum Propositionum, viz. [Ad Substantiam quatenus Substantia est, necessariam Existentiam pertinere, et, Unicam in Mundo Substantiam esse,] quae praecipuae apud Spinozium Atheismi sunt Columnae, brevis solidaque Confutatio,* in: Idem, I, p. 615-635. Beide volumes van de *Opera Omnia* verschenen als respectievelijk II.1 en II.2 in: Henry More, *Opera Omnia.* Hildesheim 1966, 3 vol. (fotomechanische herdruk). Vgl. Colie, *Light and Enlightenment*, p. 66-116.
149. Morus, *Ad V.C. Epistola altera*, p. 595 e.v.
150. Van der Wulp 6195. Volgens Colie, *Light and Enlightenment*, p. 102N moet dit zijn: 1678 omdat in Knuttel 12545 (1686), p. 17 reeds melding wordt gemaakt van deze vertaling. In 1678 waren echter More's *Opera* nog niet verschenen en was van zoiets als een Bredenburgse twist alleen sprake binnen de muren van het Rotterdamse college. In de vertaling van Kuyper wordt Bredenburg bij herhaling tot de orde geroepen, alsof More zelf tegen Bredenburg geschreven had. Vgl. N. 38.
151. Vgl. Colie, *Light and Enlightenment*, p. 82-93; Petry, "Kuyper's Analysis of Spinoza's axiomatic method."
152. Knuttel 12545, p. 17-18.
153. Knuttel 14012.
154. Knuttel 12545, p. 4.
155. Idem, p. 11 e.v.

156. Van der Wulp 6143. Uiteraard verscheen een repliek, waarin Verburg van laster werd beschuldigd: *Copie van een Brief, van de Heer Filippus van Limborch, aan N.N. Waar in de groote onbedachtheid, van Jan Dionijse Verburg word aangewezen, als meede die van Johannes Breedenburg, in de Korte Aanmerkingen, op de Brief van dezelfde Heer, aan Pieter Smout geschreeven. Z.pl., z.jr. (brief dd 23 mei 1686).*
157. Van der Wulp 6148.
158. Idem, p. 8-9. Vgl. Rues, *op.cit.*, p. 302-303.
159. Knuttel 12550.
160. Knuttel 12549.
161. Knuttel 12550, voorwoord.
162. Reeds in 1685 distantieerden de regenten Dekker en De Haan zich van Rooleeuw c.s. Vgl. Van der Wulp 6093.
163. Van der Wulp Wulp 3945. Klinkhamer verwijst hier naar in Knuttel 12549, p. 21.
164. Knuttel 12549, p. 5.
165. Knuttel 9919, p. 12. Vgl. p. 20. Klinkhamer, die overigens van oordeel was dat de auteur van de *Wiskunstige Demonstratie* uitstekend in staat was te geloven (Knuttel 12549, p. 17), erkent dat Bredenburg tussen het *Praetje over Tafel* en de *Heylzamen Raad* van mening was veranderd over de grondslagen van het collegiantisme. Hij beweert alleen niet in te zien hoe. Vgl. Knuttel 12549, p. 43.
166. Knuttel 12549, m.n. p. 27-28.
167. Van der Wulp 6140.
168. Idem, p. 5.
169. Idem, p. 6.
170. Idem, p. 7. Volgens Klinkhamer waren dergelijke intentieverklaringen waardeloos. Zelfs Spinoza zou kunnen voorgeven het apostolisch symbolum te geloven. Vgl. Knuttel 12549, p. 56.
171. Knuttel 12645.
172. Idem, p. 17-18.
173. Idem, p. 21.
174. Knuttel 13331a, p. 13. Dit was de repliek op Van der Wulp 6556. Dat Van Geel zich moest verweren tegen Joachim Oudaen geeft eens te meer aan hoe uitzonderlijk gespannen de verhoudingen onder de collegianten waren geworden.
175. Van der Wulp 6094.
176. Idem, p. 2.
177. Idem, p. 6. Vgl. Gemeentearchief Amsterdam, P.A.169, nr. 451, waaruit blijkt dat Galenus op 10 december 1681, de dag waarop Lemmerman in Amsterdam werd gecensureerd, een ernstige woordenwisseling met Lemmerman had over diens onbewezen beschuldigingen aan het adres van Bredenburg.
178. Van der Wulp 6190.
179. Van der Wulp 6192.
180. Knuttel 12645, p. 3.
181. Van der Wulp 6191.
182. Van der Wulp 6193.
183. Aan het slot van Van der Wulp 6190.
184. Van der Wulp 6194. Kuyper bleek vooral het hoongelach om zijn beroep op Henry More hoog op te nemen. Alsof hij daarmee zijn eigen gezicht nog kon redden, citeerde hij wat More aan Lady Conway over de *Wiskunstige Demonstratie* had geschreven. More kon er niet over uit dat zoveel rumoer was ontstaan over zo "een ellendige schijnreden" als die van Bredenburg, "als of een ezeltje, met een leeuwenhuid bekleed, een schielijke schrik, aan de toekijkers had aangejaagd". Van der Wulp 6194, p. 9. Hoe More echter in 1679 van het

- debat rond Bredenburg kon weten is een raadsel. Kuyper presenteert het alsof de onmogelijke bron More's *Epistola* is, misschien citeerde hij uit een verloren brief aan hem zelf gericht. Vgl. ook Colie, *Light and Enlightenment*, p. 104.
185. Pr.Jz.St [= Pieter Smout] *Aanwysing Van de Groote Uitsporigheden en grove Onwaarheden, die J.D.V. In zijn Brief aan F.K. tegens P.S. begaan heeft*. Rotterdam, z.jr.
 186. Van der Wulp 6193, p. 8.
 187. W. Schuyl, *Verklaring Over Hebr: XIII vers: 7 (...) Behelsende een Lijk-Reden Over de Dood van den seer Geleerden en Godvrugtigen Laurentius Klinkhamer ...* Leiden 1688, p. 10 e.v.
 188. E.V.S.V.D.G.S., *Korte Aanwijzinge Dat de Philosophie van Johannes Bredenburg Zeer schadelijk, en tegen het Getuigenisse van de Heilige Schriftuur heel strijdig is*. Z.pl., 1688. Volgens het onderschrift werd dit pamflet voltooid op 10 september 1687.
 189. Idem, p. 2-4.
 190. Idem, p. 5-6.
 191. Vgl. o.a. W.P.C. Knuttel, Balthasar Bekker. *De bestrijder van het bijgeloof*. Groningen-Castricum, 1979 (1906): Andrew C. Fix, "Angels, Devils and Evil Spirits in Seventeenth Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants", in: *Journal of the History of Ideas* 50 (1989), p. 527-547.
 192. Kolakowski, *op.cit.*, p. 262-276. Hier volg ik de definitie van Elisabeth Labrousse, Bayle. Oxford-New York 1983, p. 56-57: "Fid-eism means having recourse to divine revelation, which furnishes man with truths which are incomprehensible to his reason and not susceptible of rational demonstration, but are accepted through trust in the veracity of their source."
 193. Idem, p. 280-288.
 194. Meyer (ed.), *op.cit.* Het handschrift bevindt zich in de gemeentebibliotheek van Rotterdam, onder nr. 441 van de remonstrantse manuscripten. Het draagt het volgende opschrift: "Handeling van den Staet der Reformatie aanwysende hoe dat allerley Gereformeerden mistaaten en zig vergrypen in te Oordeelen enz. Mitsgaders hoe Monsr. Jurieu Door't maken van zyn Tafereel der Socinianen afwykt van de grond der Reformatie door Jan Bredenburg den ouden."
 195. [Pierre Jurieu] *Le Tableau du Socinianisme, Ou l'on voit l'impureté et la fausseté des Dogmes des Sociniens, et où l'on découvre les mysteres de la cabale de ceux qui veulent tolerer l'heresie Socinienne*. Premiere Partie. Den Haag, 1690. Deel twee is nooit geschreven. Vgl. Knetsch, *op.cit.*, p. 308-315. Op p. 146 komt Spinoza ter sprake: "Spinosa fameux Athée de ce siècle croit un être infiniment parfait, un être nécessaire, qui a des attributs infinis dont la pensée et l'intelligence font l'un un être éternel, et qui subsiste par soy-même. C'est une assés juste idée de Dieu. Mais il attache cette idée au monde visible et étendu. Ainsi son crime n'est pas de nier un Dieu ou l'être infiniment parfait; c'est d'en refuser le nom et l'idée à un esprit infini, intelligent, independant de la matiere pour la donner au monde materiel: son crime est pourtant un veritable Atheisme."
 196. Idem, p. 6.
 197. Idem, p. 20-26.
 198. Idem, p. 46-47.
 199. Idem, p. 9-10. Vgl. p. 154 e.v., 188 e.v., 336 e.v.
 200. Idem, p. 9.
 201. Meyer (ed.), *op.cit.*, p. 511.
 202. Idem, p. 522.
 203. Idem, p. 512 e.v.

204. Idem, p. 516 e.v.
205. Idem, p. 524.
206. Idem, p. 515.
207. Idem, p. 522. Vgl. p. 531.
208. Idem, p. 524.
209. Idem, p. 525.
210. Idem, p. 535.
211. Idem, p. 538.
212. Knuttel 12544, p. 63.
213. Meyer (ed.), *op.cit.*, p. 538-539.
214. Idem, p. 538.
215. Bakhuizen van den Brink, *op.cit.*, p. 91
216. [Joachim Oudaen, Joost van Geel] *Lykgezangen Op het afsterven van Johannes Bredenburg, Overleden binnen Rotterdam den XXVIII. van Oestmaent en begraven den 1 van Herfstmaent M.DC.LXLI. Z.pl., z.jr. Vgl. H.K. Poot, Gedichten van Joachim Oudaan. Delft 1724, p. 578-579; Van Arkel (ed.), op.cit., p. 240, 243.*
217. Vgl. [Joachim Oudaen, C.B., Johannes Bredenburg jr., C. de Wit, Anton Jansen] *Op de Dood van Jan Dionysz. Verburgh. Z.pl., z.jr. Jansen leverde ook een gedicht op het overlijden van Verburg en Bredenburg samen. Paulus Bredenburg hield in de Waterlands doopsgezinde kerk een Lykreden. Vgl. Van der Wulp 6723.*
218. [Van Nijmegen] *op.cit.*, p. 174.
219. Idem, p. 178.

CONCLUSIE

De belangrijkste vraag die deze studie moest beantwoorden betreft Bredenburgs verhouding tot het spinozisme.

In het derde hoofdstuk ben ik nagegaan welke kritiek Bredenburg in zijn *Enervatio Tractatus Theologico-Politici* (1675) op Spinoza formuleerde en hoe origineel die kritiek was.

De *Enervatio* bestaat uit twee delen. In het eerste deel neemt Bredenburg zowel Spinoza's exegetische pretenties onder vuur als diens christologie en het onderscheid dat Spinoza beweert te maken tussen filosofie en theologie. Naar mijn overtuiging verdient dit deel van de *Enervatio* het als een serieuze voorloper te worden beschouwd van veel recentere analyses van de *Tractatus*.

Erg oorspronkelijk was Bredenburgs kritiek niet. Vóór 1675, het jaar waarin de *Enervatio* verscheen, waren in de Republiek al weerleggingen van de *Tractatus* gepubliceerd van Melchior, Batelier, Van Mansvelt en Van Blyenbergh, die Bredenburgs conclusies op zijn minst reeds hadden voorbereid.

Het tweede deel van de *Enervatio* is oorspronkelijker. Daarin onderneemt Bredenburg een poging om de verzwagen metafysika die aan Spinoza's boedelscheiding tussen filosofie en theologie ten grondslag zou liggen, geometrisch te weerleggen. Eerst wil hij laten zien dat Spinoza's verhulde identificatie van God en de natuur tot determinisme leidt en dat met name de christologie van de *Tractatus* daardoor absurd is. Vervolgens wil Bredenburg aantonen dat Spinoza's vooronderstellingen elkaar tegenspreken. Spinoza zou gedwongen zijn God als een effect, als een schepsel op te vatten.

Deze geometrische bewijzen berusten in mijn ogen op het misverstand dat Spinoza gehouden is uit het noodzakelijk bestaan van de modi tot hun eeuwig bestaan te concluderen en op de misvatting dat Spinoza *natura naturans* en *natura naturata* voor identiek houdt. Het tweede deel van de *Enervatio* lijkt mij vooral interessant omdat het doet vermoeden dat Bredenburg bij de formulering van zijn kritiek over informatie omtrent Spinoza's denkbeelden kon beschikken, die op dat moment nog niet in gepubliceerde vorm voorhanden was.

In hoofdstuk 4 ben ik tot de conclusie gekomen dat het spinozistisch gehalte van de *Wiskunstige Demonstratie* twijfelachtig is. Hoewel de conclusie van dat bewijs - de affirmatie van een universeel determinisme - wel goed-spinozistisch is, veronachtzaamt het Spinoza's onder-

scheid tussen de substantie en de modi en lijkt het 'werken' tot een van de attributen Gods te rekenen. Niettemin is Bredenburgs spinozisme zuiverder dan dat van de zonderling Beelthouwer en zelfs dan dat van Spinoza's vriend Jarig Jelles.

In het vijfde en laatste hoofdstuk heb ik geprobeerd aan te tonen dat Bredenburg reeds spoedig zijn spinozisme verliet, maar dat hij tot zijn bezinning op de correspondentie met Van Limborch geen verantwoording kon leveren voor zijn verwerping van de *Wiskunstige Demonstratie*. Pas toen hij toegaf dat God niet gebonden is aan het axioma *ex nihilo nihil fit*, was hij in staat zijn critici succesvol van repliek te dienen.

Tussen 1684, toen zijn tegenstanders in het college de *Wiskunstige Demonstratie* in het licht gaven en het eind van 1686, toen hij zijn *Korte Aanmerkingen op de Schriftelyke Onderhandeling* (1686) met Van Limborch publiceerde, was inmiddels een stortvloed van pamfletten verschenen. In het meerendeel van die strijdschriften wordt Bredenburg van spinozisme en dus van atheïsme beschuldigd. Zijn uitermate verwarde eerste reactie op de publikatie van zijn *Wiskunstige Demonstratie*, de *Noodige Verantwoording* (1684), wierp slechts olie op het vuur.

De Bredenburgse twisten liepen niet alleen zo hoog op vanwege de vrijwel universele weerzin tegen Spinoza en vanwege Bredenburgs chaotische reactie op het verschijnen van de *Wiskunstige Demonstratie*. Ook de morele kwaliteiten van Bredenburg en de twijfelachtige reputatie van Frans Kuyper, zijn belangrijkste opponent, speelden een grote rol in het debat binnen de colleges van Rotterdam en Amsterdam. Onder de critici van Bredenburg die niet tot de collegiantse beweging behoorden waren er verschillenden, die de gelegenheid te baat namen om de voordelen van hun tot dan weinig populaire filosofische en theologische alternatieven onder de aandacht te brengen.

De laatste fase van Bredenburgs intellectuele ontwikkeling wordt gekenmerkt door een voor hem nieuwe nadruk op de noodzaak voor de mens om verlicht te worden door de Heilige Geest en door een daaruit resulterende terughoudendheid in de waardering van de autonoom opererende rede. Bovendien keerde hij - in *Over den Grond der Reformatie* (1690) - terug tot het onderwerp waarover hij in zijn eerste pamfletten al had geschreven: de onderlinge verdraagzaamheid op grond van de collateraliteit der gelovigen.

In de tweede helft van het eerste hoofdstuk heb ik Bredenburgs ideeën over de verdraagzaamheid beschreven, zoals hij die in *Een Praet-*

je over *Tafel* (1671) en *Heylzamen Raad* (1672) heeft uiteengezet. Deze anoniem verschenen pamfletten bleken een dubbele functie te hebben vervuld. Zij vormden zowel de afsluiting van een periode van veertig jaar collegiantisme, waarin een volledig zelfstandig Rotterdams college ontstond, als de eerste stap in de richting van de Bredenburgse twisten.

Zij sloten een periode af doordat Bredenburg er de rekening in opmaakte van met name de remonstrantse weigering om het college houden nog langer binnen de gemeente te verdragen. Het extreme rationalisme dat uit Bredenburgs vroege werk nog spreekt, wijst vooruit doordat het, gecombineerd met het aan de remonstrantse leider Episcopius ontleende principe van de collateraliteit der gelovigen, hem er toe dwong zijn geloofsverantwoording te zoeken in de natuurlijke theologie.

In hoofdstuk 2 hoop ik te hebben aangetoond hoezeer Bredenburgs in 1672 geschreven en door Kuyper in 1684 uitgegeven *Verhandeling Van de Oorsprong van de Kennisse Gods* van die ontwikkeling de sporen draagt en hoezeer de *Verhandeling* bovendien reeds vooruitwijst naar de *Wiskunstige Demonstratie*.

Geheel in overeenstemming met het gedachtengoed van vroege Rotterdamse collegianten als Verburg, Hartigveld, Paets, Naeranus, Ostens en Oudaen, dat in de eerste helft van hoofdstuk 1 in kaart wordt gebracht, was Bredenburg van oordeel dat de mens over een vrije wil beschikt. Met Episcopius' fundering van die vrijheid, die door de de doopsgezinde chirurgijn Jacob Ostens nog letterlijk werd overgenomen, kon hij echter kennelijk niet langer akkoord gaan.

Bredenburgs poging om een alternatief te formuleren bleek uitermate problematisch. De natuuurrechtstheorie van de *Verhandeling* schetst de verhouding tussen God en mens namelijk als een relatie van noodzakelijke wederzijdse liefde. Volgens de *Verhandeling* moet de mens God noodzakelijk liefhebben. Zo realiseert hij de natuurlijke drift tot geestelijk zelfbehoud. God zou onderworpen zijn aan de noodzaak die drift te sanctioneren en wordt zo beroofd van Zijn indifferente wil. Bovendien getuigt de *Verhandeling* van een rationalisme dat Bredenburg in de *Eneratio* voor grote problemen zou plaatsen. In dat boek moest hij namelijk vaststellen dat waar een conflict ontstaat tussen filosofie en theologie, aan de filosofie de voorrang dient te worden verleend. En het was die conclusie die hem noodlottig zou worden, toen zijn *Wiskunstige Demonstratie* aan de openbaarheid werd prijsgegeven.

Kolakowski typeert Bredenburgs uiteindelijke positie - vanaf de *Korte Aanmerkingen* uit 1686 - met het aan Tertullianus toegeschreven *credo quia absurdum*. Helemaal juist is dat niet. Bredenburg ontkent nadrukkelijk dat de rede iets voor waar kan houden, waarvan zij inziet dat het niet waar is. Bredenburg zou zelf de fout aanwijzen in de *Wiskunstige Demonstratie*. Hij beweerde wel dat we iets kunnen geloven dat volgens de rede niet waar kan zijn. Hij hield het echter voor redelijk, dat te doen - wanneer dat geloof namelijk is gebaseerd op de zintuiglijke waarneming (van een wonder). Want de zekerheid die de zintuigen kunnen bieden is groter dan die van de rede en wij weten dat Gods indifferente wil niet aan de wetmatigheden van de natuurlijke orde is gebonden.

Ik heb mij wel achter het oordeel van Kolakowski geschaard dat Bredenburg in zijn commentaar op de briefwisseling met Van Limborch een fideïst was geworden. Binnen het geloof speelt volgens de late Bredenburg de rede geen enkele rol. Dat wat christenen geloven waar is, kan niet redelijkerwijs worden aangetoond. "Het vast stellen van dat een waar geloovige in alle waarheid geleid word, in kragt van de beloften dieswegen in de h. Schriftuur uitgedrukt", zo schreef Bredenburg vlak voor zijn dood, "is eigenlijk geen wetenschap, maar geloof, rustende op en in de beloften..."

Was Bredenburg als fideïst ook scepticus geworden? In elk geval was hij niet sceptisch over de zintuigen. In de *Korte Aanmerkingen* presenteert hij zichzelf echter wel als het slachtoffer van de kennelijke mogelijkheid dat onze rationele evidenties ons kunnen bedriegen. Onzekerheid over de *Wiskunstige Demonstratie* had hem al in zijn poëzie ertoe gebracht de *illuminatio Spiritus Dei* af te smeken. Achter zijn laatste fase lijken dan ook niet zozeer kentheoretische overwegingen schuil te gaan, als wel een nieuw oordeel over de consequenties van de noodzaak om aan God een indifferente wil toe te schrijven. Helaas zoeken we in Bredenburgs laatste geschriften vergeefs naar een theoretische rechtvaardiging van die noodzaak. .

Het lijkt mij ook buitengewoon riskant aan Bredenburgs laatste werk vérgaande conclusies te verbinden. Om te beginnen is het daar te gering van omvang voor. Verder was Bredenburg nu eenmaal geen groot filosoof. Hij had enkele interessante intuïties, met name over de onderlinge verdraagzaamheid, over de problemen die Spinoza's metafysika inhoudt voor wat in de *Tractatus* over Christus wordt beweerd en over de verhouding tussen natuur en genade. Dat hij die intuïties slechts bij uitzon-

dering in een overtuigend betoog wist aaneen te smeden, maakt het erg moeilijk Bredenburg zijn plaats te wijzen in het tijdperk dat door Paul Hazard dat van *la crise de la conscience européenne* is genoemd.

Het beste aanknopingspunt voor de historiografische situering van Bredenburgs zo grillige intellectuele ontwikkeling is vermoedelijk de belangstelling van Bayle voor Bredenburg. Bayle moest wel gefascineerd raken door het verhaal van een stadsgenoot die in 1671 nog de lof van d'Huisseau had gezongen, om vervolgens in 1685 het werk van Huet te roemen. Het meerendeel van de moderne onderzoekers is van oordeel dat Bayle's Christendom oprecht was. Over de eventuele wederzijdse invloed tussen Bayle en Bredenburg kunnen we kort zijn: Bredenburg stierf zes jaar voordat de *Dictionnaire* verscheen en Bayle las geen Nederlands. Zoals we eerder zagen, deed Bayle na de publikatie van de *Dictionnaire* navraag bij Bredenburg junior om zich ervan te vergewissen dat wat hij over diens vader geschreven had juist was. Blijkbaar heeft hij Bredenburg senior niet gekend.

Ook als de kwaliteit die Bredenburgs werk ondanks alles bezit vooral het resultaat is van enkele intuïties, eerder dan van zijn argumentatieve capaciteiten, moet worden vastgesteld dat het voor hem pleit dat hij zijn "bekering" tot het spinozisme als een crisis heeft ervaren. Een Rotterdamse collegiant, afkomstig uit het milieu van Episcopi-us-adepten als Verburg, Hartigveld, Paets, Naeranus, Ostens en Oudaen, kon inderdaad geen spinozist worden zonder zijn eigen traditie geweld aan te doen. De titel van zijn laatste geschrift is in dit verband veelzeggend: *Over den Grond der Reformatie*. Aan het slot van zijn leven keert hij terug tot die grond, niet alleen door nog éénmaal op te komen voor de onderlinge verdraagzaamheid, maar ook door zich neer te leggen bij het adagium *sola fide, sola gratia, sola Scriptura*.

Het zou ook een vergissing zijn om het collegiantisme in de eerste plaats als een filosofische stroming te beschouwen. Het was een beweging wier aanhangers het oorspronkelijk reformatorisch beroep op het individuele geweten, "gevangen" in Gods woord, opnieuw aan de orde stelden. Richard Popkin heeft aannemelijk gemaakt dat de reformatie, samen met de zestiende eeuwse herontdekking van Sextus Empiricus tot een "crise pyrrhonienne" heeft geleid, waaruit "de moderne filosofie" is ontstaan. De zekerheid die het cartesiaanse *cogito* biedt zou een direkt antwoord zijn geweest op de sceptische crisis die het Europese denken gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw in haar greep hield.

De doorbraak van het cartesianisme in de tweede helft van de zeventiende eeuw wierp de vraag op hoe universeel toepasbaar de heldere en welonderscheiden voorstelling als waarheidscriterium was. Het academisch cartesianisme, zoals dat met name aan de universiteit van Leiden veld won, trok een scherpe scheidslijn tussen filosofie en theologie. De methodische twijfel die tot heldere en welonderscheiden en dus ware voorstellingen zou moeten leiden, zou volgens de Leidse hoogleraar Wittichius slechts een rol mogen spelen in de theologie bij het onderzoek naar de vraag of een bepaalde waarheid geopenbaard is. De *inhoud* van wat als een geopenbaarde waarheid moet worden aanvaard zou niet aan twijfel onderworpen mogen worden.

Binnen de colleges heerste echter een zo grote individuele vrijheid, dat debatten over de rol van de rede in zaken des geloofs niet werden afgeremd door de trouw aan enige scherp omlinjende dogmatiek. Waar, zoals onder de Rotterdamse collegianten, die dogmatiek zich beperkte tot de acceptatie van Episcopius' ideeën over de verdraagzaamheid en de vrijheid van de wil en de doopsgezinde afkeer van overheids-geweld, konden de grenzen worden afgetast tot waar de *inhoud* van het geloof kon worden gerationaliseerd.

Die grenzen werden bereikt in de aanraking met het spinozisme. Wat Spinoza had geschreven over zijn scheiding tussen filosofie en theologie werd niet of nauwelijks serieus genomen. Van Blyenbergh verwoordde een wijdverbreid gevoel, toen hij Spinoza's onderscheid tussen filosofische en morele zekerheid als "een doeckje voor 't bloeden" karakteriseerde.

Verder was men kennelijk na de publikatie van de *Tractatus* reeds zo overtuigd geraakt van het fatalistisch karakter van de verzwegen metafysika die aan dat werk ten grondslag zou liggen, dat *Ethica* V, de *Libertate Humana*, door vrijwel niemand nog serieus werd genomen. Juist doordat het meerendeel van Spinoza's eerste lezers vermoedde dat Spinoza zijn werkelijke bedoelingen in de *Tractatus* verborgen had gehouden, meende men dat die het daglicht niet konden verdragen.

Tenslotte kan uit de Bredenburgse twisten worden afgeleid dat Spinoza's denkbelden zo uitzonderlijk vijandig werden ontvangen omdat geen van de vele ideologische partijen binnen de Republiek een mogelijkheid zag er haar voordeel mee te doen. Door de relatieve tolerantie die hier heerste was een bonte verzameling geestelijke stromingen ontstaan, die elkaar onderling fel bestreden.

De calvinistische orthodoxie kon Spinoza gebruiken als een voorbeeld van de gevaren die het cartesianisme eigen zouden zijn en van de verderfelikheden die uit de politiek van tolerantie resulteerden. De remonstranten meenden in Spinoza's filosofie het fatalisme te herkennen dat zij reeds zolang in het calvinisme bestreden. De cartesianen wensden onder geen beding met Spinoza geassocieerd te worden en konden zich beroepen op de apologetische relevantie van Descartes' bewijzen voor een transcendente God en de onsterfelijkheid van een immateriële ziel. De socinianen waren in staat hun tot dusver zo gevreesde alternatief voor de *creatio ex nihilo* nog eens onder de aandacht te brengen. Orobio de Castro bracht zelfs het polemisch geschut van de neoscholastiek nog eens in stelling. Geen van deze partijen zag kans haar voordeel te doen met Spinoza's filosofie. In de uiterst polemische intellectuele cultuur van de zeventiende eeuwse Republiek heeft dat misschien nog het meest ertoe bijgedragen dat "bekeringen" tot het spinozisme incidenten zijn gebleven.

SUMMARY

Johannes Bredenburg (1643-1691) was a wine-merchant who lived all his life in Rotterdam, one of the most prosperous towns of the Dutch Republic. He was a member of the Collegiant movement, a radical Protestant sect that stressed the idea of the central importance of the individual conscience in scriptural interpretation. This movement took its name from the practice within so-called "colleges" of freely prophesying on the Word of God. These regular gatherings started in Holland just after the Synod of Dordrecht (1619), that resulted in the dismissal from the Reformed Church of all ministers of Arminian persuasion. Originally a response to the triumph of Calvinist orthodoxy in 1619, the colleges soon became hotbeds of Protestant dissent. Colleges established in the 1630's and the 1640's in Rotterdam and Amsterdam attracted radical Remonstrants, Mennonites, and even Socinians.

With the introduction into the Republic of Cartesianism, a school of thought which found its first professional adherents at the universities of Utrecht and Leyden, the theological debates of the Collegiants took on an entirely new dimension. When the philosophical views of Descartes' greatest pupil, Benedictus de Spinoza, became available, firstly heavily veiled via his *Principia Philosophiae Cartesianae* (1663), then through his *Tractatus theologico-politicus* (1670), and finally through the *Opera Posthuma* (1677), the college of Rotterdam became the centre of the first public debate on the relation between Spinozism and Christianity.

Bredenburg stood at the heart of this debate. After publishing a very confident *Enervatio Tractatus Theologico-Politicus* in 1675, he wrote, probably as early as 1676 and for private use only, his brief *Mathematical Demonstration*, a work that would establish him as a follower of Spinoza. The *Mathematical Demonstration* was not published until 1684, and then by Bredenburg's Collegiant opponents. The ensuing debate which produced dozens of crushingly negative reactions, would in later years attract the attention of Pierre Bayle, who would report on it in his hugely influential *Dictionnaire* (1697).

The purpose of the present study is to establish the exact relationship between Bredenburg's intellectual development and Spinoza. In order to do so, I have tried to reconstruct the context in which Bredenburg's writings took their often curious shape. The way in which Bredenburg expressed himself is far from lucid. Add to this our total

ignorance concerning Bredenburg's youth, his silence on his sources, and the fact that the history of the Rotterdam college, which supplied him both with his closest friends and with his most ardent enemy, was largely unknown, and you will have a justification for a number of digressions in this study.

To begin with, I have tried to trace the origins of Collegiantism in Rotterdam. The first college there was set up in 1630 in the budding local Remonstrant community, which soon became the most flourishing congregation in the entire Remonstrant Fraternity. Shortly after the establishment of this college, the Flemish Mennonites followed suit. When the States of Holland and West Friesland officially condemned Socinianism in 1653, however, both the Remonstrants and the Flemish Mennonites decided to close down their colleges because of the alleged Socinian tendencies among the Collegiants.

The Remonstrants became deeply divided over this affair. Many of them felt tyrannised by their own conservative church-council, and indeed there is every reason to suspect that behind the council's handling of its Collegiants purely personal and financial problems turned the scale. In a sense, therefore, the recurring appeal of the later, independent Rotterdam Collegiants to the legacy of the former leader of the Remonstrants, Simon Episcopus, was not unjustified.

The Flemish Mennonites had better reasons for putting an end to Collegiant practices within their ranks. The prime Flemish Collegiant of Rotterdam was the surgeon Jacob Ostens, who indeed seems to have held a warm sympathy for Socinianism. Whereas the Remonstrant Collegiants successfully denied their allegiance to this heresy, Ostens wrote several now entirely forgotten books in which he praised his 'Polish Brothers' for their tolerance, and in which he came very close to their denial of Christ's twofold nature.

Because of pressure from within their own congregation, Ostens and his friends were forced to enter the Waterlander Mennonite community. This hardly put an end to his rebellious activities, for in 1662 and in 1665 he anonymously published elaborate refutations of the condemnation a Calvinist minister from Utrecht had written of a suspicious Mennonite confession. From these works by Ostens we have learned that he too held a special veneration for Episcopus, and particularly for his views on the freedom of the will. Although Ostens was the only Rotterdam Collegiant that we know for certain was a friend of Spinoza, his reverence for Episcopus makes it difficult to see any fundamental intellectual

affinity between the two men. This is one reason that Bredenburg's Spinozism would later pose such serious problems for the Rotterdam Collegiants. There was almost no precedence for such ideas in the college.

Looking back on his own career as a Collegiant in 1686, Bredenburg admitted that the problem of the freedom of the will had been central to his most important works. But before he had written on this particular puzzle, he published two anonymous pamphlets *A Small Table-Talk* (1671) and *Salutary Council* (1672), on the foundations of the Collegiant movement. In these works Bredenburg heavily criticized Remonstrant church policies, which seemed to deviate so very much from Remonstrant theories concerning tolerance. At the same time he showed himself to be already well on the way to his crisis of Spinozism of 1676.

Near the end of 1670, Ostens had proposed a unification of the local Remonstrants with his own small faction within the Waterlander Mennonite community of Rotterdam. One of Ostens' conditions had been the restoration of the former Remonstrant college. The Remonstrant church-council, steered secretly by the famous professor Philippus van Limborch and weary of a possible repetition of the scandal of the 1650's, was quick to put an end to Ostens' irenic endeavours. This caused Bredenburg to draw the conclusion that the Collegiants were the last denomination faithful to Episcopius' views on the collaterality of all believers, based on the absence of a Speaking Judge on matters of faith. Bredenburg's explicit praise of Isaac d'Huisseau's *La Réunion du Christianisme* (1670), however, attests to his apparent sympathies for an extreme form of Cartesian rationalism, which combined with his Remonstrant emphasis on the lack of a Speaking Judge on earth in matters of belief must naturally have pushed him in the direction of natural theology.

This is quite clear from Bredenburg's ensuing *Treatise on the Origins of the Knowledge of God*. This curious work was written in 1672 but only published in 1684 by Bredenburg's opponents, as part of their campaign against him that resulted from his attempt earlier that same year to justify his *Mathematical Demonstration*. The principal concern of the *Treatise* is to establish the relationship between God and man in the context of natural law. This relationship, according to Bredenburg, is of an essentially necessary nature: man by necessity strives to subsist as a spiritual being, and God is equally necessarily obliged to

meet this human urge. Man and God, Bredenburg argues, meet one another in their mutual love. This love, however, does not result from any voluntary decision on either side. Neither God nor man, according to the *Treatise*, seems to have any other choice than to love one another. They are condemned to this relationship, which robs both God and man of their respective freedom.

Particularly disturbing to those fellow Collegiants with whom Bredenburg discussed his views must have been the fact that his ideas in the *Treatise* seemed to make God's power to work miracles very hard to account for. Bredenburg explicitly stated that the Holy Ghost should be deemed incapable of overstepping the boundaries of human rationality.

Bredenburg's rationalism was different from both Socinianism and academic Cartesianism. Unlike the latter it tried to investigate the contents of theology; unlike Socinian rationalism, which was upheld among the Rotterdam collegiants by Bredenburg's arch-enemy Frans Kuyper, Bredenburg's philosophy upheld the need for a natural theology. Kuyper, the editor of the notorious *Bibliotheca Fratrum Polonorum* saw natural theology as an essentially heathen enterprise and feared that the introduction of Cartesianism in theology would inevitably lead to scepticism, whereas Bredenburg was of the opinion that only Cartesian certainty would be able to overcome the scepticism which ensued from Socinus' probabilitarianism.

Bredenburg's rationalism expressed itself in a compelling way in his *Enervatio Tractatus Theologico-Politici* of 1675, where he admitted that if and where philosophy and theology contradict one another, theology should give way. Bredenburg made this particular remark because he felt the distinction between philosophy and theology that Spinoza made in the *Tractatus*, in order to justify his argument in favour of the liberty to philosophize, was just a sly ruse.

In reality Spinoza's hidden metaphysics, Bredenburg argued, had to account for the many defective exegetical passages of the *Tractatus* and its inconsistent utterings on Christ. Bredenburg developed this argument in the first part of the *Enervatio*, after which he tried to lay bare the real, i.e. the philosophical basis of the *Tractatus*. In two "geometrical" proofs he first tried to show that the ultimate foundation of Spinozism, namely the identification of God and nature, leads to a full-blown determinism. He also tried to show that the concept of

Deus sive Natura was logically impossible because it involved the notion of God being an effect - that is, a creature.

The first part of the *Enervatio* was not very original. Already before the publication of this particular refutation, Johannes Melchior, Jacobus Batelier, Regnerus van Mansvelt, and Willem van Blyenbergh had written more or less comparable refutations of Spinoza's separation of philosophy and theology. Batelier, a famous Remonstrant minister who was assisted by Philippus van Limborch; Van Mansvelt, who was a promising Cartesian professor from Utrecht; and Van Blyenbergh, a merchant who had already aired his suspicions concerning Spinoza's metaphysics in a number of letters to the author of *Principia Philosophiae Cartesianaee*, had all pointed to the fact that Spinoza did not separate philosophy and theology at all. They all argued that in the last resort he secretly identified God and nature, and that this explained the often curious exegetics of the *Tractatus*. In doing so, they jointly anticipated much of the modern literature on the *Tractatus theologico-politicus*. In view of this fact, the lack of studies on the early Dutch reception of Spinozism should be deemed a serious gap in Spinoza-research.

The second part of Bredenburg's *Enervatio* is, however, far less successful than the first. Its originality probably derives from its author's acquaintance with Spinozan texts not published at the time the *Enervatio* appeared. The work's misunderstanding of Spinoza's metaphysics seems to hinge on its claim that the necessary existence of modes should force Spinoza to affirm their eternal existence, and on its confusion of *natura naturans* and *natura naturata*. In short, Bredenburg does not seem to have fully grasped Spinoza's views on the relation among substance, attributes and modes. It should be stressed, however, that these views are still the subject of huge differences of opinion among leading scholars.

In the fourth chapter of the present study an attempt has been made to review the Spinozistic content of Bredenburg's notorious *Mathematical Demonstration*. To begin with, it has been emphasized that the crisis in Bredenburg's career to which this proof gave rise should be regarded not as the result of the publication, in 1677, of Spinoza's *Opera Posthuma*, but rather as the outcome of Bredenburg's own reassessment of the second part of the *Enervatio*. Suddenly he felt forced to admit that Spinoza's determinism was correct. Because Bredenburg held on to his view that the affirmation of a universal

determinism destroyed the philosophical basis of Christianity, he desperately tried to find fault in his own *Demonstration*.

Like the *Enervatio*, this text seems to suffer from several misunderstandings concerning Spinoza's metaphysics. It looks very much like a variant of the ontological proof for the existence of God, but what it in fact seems to establish is the necessary existence of anything that exists. Once again, Bredenburg does not seem to have had a clear notion of what Spinoza's view on the relations among substance, attribute, and mode entails. This observation is confirmed by Bredenburg's curious claim that "operating", which seems to equal "being", is an attribute. Nevertheless, his determinism at this stage of his career does look very Spinozistic indeed and his awareness that this conclusion presented insurmountable problems for the kind of liberal theological tradition which he had inherited shows an acute understanding of his predicament. Both the freedom of God to work miracles and the freedom of the human will were destroyed by the *Mathematical Demonstration*, as they were by Spinoza's writings.

As soon as the *Mathematical Demonstration* was published in 1684, Bredenburg was in trouble. Frans Kuyper and his accomplice the Amsterdam merchant Abraham Lemmerman, added commentaries to their edition of the text, in which they claimed that Bredenburg himself had stated in the *Enervatio* that philosophical reasoning superseded theology, and that he should therefore be considered a Spinozist - i.e. an atheist - even by his own decrepit standards. To this attack Bredenburg wrote a reply, the *Necessary Justification* (1684), that was so confused that criticisms soon poured down on him. Only his closest friends felt able to write in his defence. The Collegiant movement split.

Curiously enough, the majority of the Collegiants took side with Bredenburg. This can be explained by two facts. In the first place, Kuyper was a notorious trouble-shooter with a long history of undignified quarrels. He had himself, moreover, developed from a mitigated rationalist into a supporter of the far more radical rationalism of Socinians like Volkelius and Wiszowaty. Particularly Volkelius' hazardous supposition of the existence of eternal, uncreated matter, which he put forward in order to circumvent the impossibility of God's *creatio ex nihilo*, was widely frowned upon. This very axiom had been the basis as well of Bredenburg's *Mathematical Demonstration*.

The second reason for Bredenburg's surprising popularity among the Collegiants must have been his apparent willingness to give up this

Demonstration as soon as anyone could show its deficiencies. Already in 1681, at a time when the contents of his *Demonstration* were only known privately, Bredenburg had published a number of religious poems in which he had humbly begged for the *illuminatio Spiritus Dei*, and in which he had shown himself to be prepared to abandon his severe rationalism.

Among Bredenburg's many critics, the one that had most energetically pointed to the fallibility of his use of the ancient maxim that a *creatio ex nihilo* was impossible, was the Jewish apologist Isaac Orobio de Castro. Orobio's argument was formulated in Scholastic terminology, heavily influenced by the Spanish revival of neo-Aristotelianism, which to Bredenburg must have looked utterly outdated. It was only after the interference of the Remonstrant leader Van Limborch, with whom he exchanged several letters on the relation between faith and reason, that Bredenburg would, in 1686, come up with a reasoned rejection of his own "Spinozism".

In his *Brief Considerations* (1686), Bredenburg argued that whereas God is endowed both with an indifferent will and with reason, man is not able to conceive of the range of divine rationality. God has willed that in our created, finite world nothing indeed can come from nothing. However, Bredenburg finally argued, God's will is not limited to the rationality which rules only one of His many possible products. Therefore, Bredenburg continued, man is simply not able to judge whether it might be impossible for God's infinite will to create this particular world *ex nihilo*. Philosophically this line of reasoning is hardly interesting, for Bredenburg remains silent on his assurance of God possessing both reason and an indifferent will.

In Bredenburg's first letter to Van Limborch, however, he had already written about his reasons to adhere to his belief in miracles despite his inability as yet to reject the *Demonstration*. Bredenburg argued that the knowledge we derive from our senses should be considered more secure than knowledge arrived at by means of ratiocination. Miracles, according to him, have been witnessed, so no possible argument can make us doubt their veracity. In the *Brief Considerations* Bredenburg consequently argued that he himself had been the victim of the apparent possibility to adhere to a logical conclusion which seemed to be beyond doubt, but which had turned out to be false. He referred approvingly to the famous French sceptic Pierre-Daniel Huet, who in his turn had referred in his *Evangelica*

Demonstratio (1679) to the caution the Greek Sceptics had called for as regards mathematical reasoning as such.

Bredenburg finally reached the conclusion that, within the realm of faith, reason should be silent. Faith provides its own justification. Bredenburg's final position, therefore, can be called fideistic. Yet it would be a mistake to regard him as a proponent of extreme fideism, such as that found in, for instance, Tertullian. He did, after all, argue that it was reasonable to let the witnessing of a miracle prevail over any logical demonstration that would exclude the mere possibility of a miracle taking place. This means that although the mature Bredenburg had indeed become a fideist, he had not become a sceptic. He saw no reason to doubt sensory perception.

In Bredenburg's final work, an essay on the *Foundation of the Reformation*, he reinforced his fideistic stance of the *Brief Considerations*. This piece was meant as a reply to Pierre Jurieu's *Le Tableau du Socinianisme* (1690), in which this staunch defender of Calvinist orthodoxy had launched a frontal attack on Simon Episcopius, probably the best-loved theologian among the Collegiants of Rotterdam. Bredenburg's reply to Jurieu, which would remain unpublished until the end of the nineteenth century, was not only a statement in favour of religious tolerance, but also a justification for his handling of the split with Kuyper and Lemmerman.

Bredenburg died in 1691. Kuyper and Lemmerman passed away shortly afterwards. Nine years later, the Collegiant movement made up its quarrels. For a short time it had been the centre of the first public debate on Spinozism. In the future it would lose much of its philosophical interest. It had quickly reached the limits of what should be regarded as a philosophical experiment with secular rationalism in its confrontation with Spinoza, one of the most revolutionary thinkers in the history of Western thought.

From the history of this confrontation at least three major conclusions can be drawn for the early fate of Spinozism. To begin with, Spinoza's attempt to still the rumours concerning his atheism by publishing the *Tractatus theologico-politicus* turned into a dramatic failure. In stead of ending these rumours, Spinoza aroused wide-spread suspicions concerning the real intentions of his philosophy. Secondly, this failure to establish a substantial audience for his views was nowhere more apparent than in the general refusal to accept his separation between philosophy and theology as a sincere attempt to

distinguish the realms of reason and faith. Thirdly, the wide-spread distrust of the *Tractatus* probably was decisive for the nearly total lack of interest among Spinoza's first readers for *Ethica* V, which deals *de Libertate Humana*.

A more general conclusion concerning the early Dutch reception of Spinozism might be that Spinoza failed to make an immediate impact in the Republic because there was too much to gain from attacking his views. The Republic's policy of mitigated intellectual toleration had resulted in a unique and amazing number of competing schools of thought, each of which could take advantage of condemning Spinoza. Orthodox Calvinism could point once more to the dangers inherent in Cartesianism and in the horrors which resulted from the tolerant policies in which atrocities like Spinozism could arise. Cartesians could at last rub shoulders with a genuine atheist, against whom they could play out Descartes' proofs for the existence of a transcendent God and an eternal and immaterial soul. Remonstrants could use their ancient arguments against Calvinist predestination, and the denial of an indifferent human will. Finally, the Socinians could come up with their alternative for the *creatio ex nihilo*. Even a Scholastic like Orobio de Castro could show the advantages of neo-Aristotelianism to Cartesianism.

What made Bredenburg unique among the many early Dutch critics of Spinozism was probably his intellectual receptiveness, based on his conception of the Collegiant movement not as a particular church or party but as the truly general community of Christ. Although he rejected any rule of faith, he did in the end let faith rule.

APPENDIX

Definities, axioma's en stellingen van het eerste geometrisch bewijs van de *Enervatio*:

Definitiones:

- I. Per vocem *Naturae*, ex supposito quod ea sit Deus, hic loci intelligitur *Essentia* per se infinita & respectu suorum attributorum infinita, & cujus existentia de ejus est *essentia*, è qua non solum omnes rerum *essentiae*, sed etiam *existentiae* omnium rerum *possibilia* profluunt sive emanant.
- II. Per vocem *Machinae* significatur *Ens*, quod solummodo ex suae naturae seu *essentiae* necessitate, per causarum concatenationem, operatur.
- III. Per vocem *Modificationis* intelligitur determinatio aliqua in absoluta quadam *essentia*, profluens ex natura seu *essentia* *Entis* absoluti: vel intelligitur *essentia* aliqua, quae non est absoluta, sed solummodo determinationem quandam in absoluta aliqua *essentia* constituit: Ex:gr: *Natura* vel *essentia* *Trianguli* est *Modificatio* seu determinatio *essentiae* *Extensionis*.

Axiomata:

- I. Quod pertinet ad *Essentiae* alicujus constitutionem, id ipsum ab ea *essentia* distingui nequit.
- II. Operationes alicujus *Entis*, quae ex ipsius *essentia* emanant vel profluunt, ab illius *essentia* separari non possunt.

Propositiones:

- I. *Essentia* *Attributorum* *Naturae* ab *essentiae* *Naturae* non est distincta.
- II. *Essentia* *Attributorum* *Naturae* est *necessariae* *existentiae*.
- III. *Natura* est *Machina*.
- IV. *Naturae* *Attributa*, quatenus operantur, secundum perfectionem suae *essentiae* operantur: vel operatio *Attributorum* adaequate respondet perfectioni *essntiae* eorum.
- V. Omnes *Possibiles* *Modificationes* *Attributorum* naturae sunt *Necessariae* *existentiae*.

Definitives, axioma's en stellingen van het tweede geometrische bewijs van de *Enervatio*:

Definitiones:

- I. Per Ens summe perfectum denotatur Ens, de quo *Nihilum* absolute denegatur, & quod à nullo majori ente determinatur, ac propterea per suam essentiam necessariae est existentiae: Vel per Ens summe perfectum intelligitur Ens, quod infinitum est, ut cujus magnitudo in essentia, & proprietatibus, seu attributis per augmentationem, attingi nequit, & quod propter istam infinitatem necessariae est existentiae.
- II. Ens, de quo nihilum non absolute negari potest & quod à majori ente determinatur, atque hac ratione necessariae non est existentiae; Vel Ens, quod in essentia & proprietatibus, seu attributis, infinitum non est, utpote cujus magnitudo per augmentationem attingi aut superari potest, nominamus effectum seu creaturam.
- III. Per vocabulam *Naturae* intelligitur essentia *Naturae*, quatenus ea naturat vel, *Natura* naturans: non quatenus Philosophi Deum sive Ens, extra *Naturam* existens, naturam naturantem nominaverint; sed quatenus essentiae existentiaeque naturalium per naturationem naturae ex ejus essentia emanant.
- IV. Per Determinationem in essentia, & proprietatibus, intelligo circumscriptionem aut limitationem Entis existentis, ac ejus Proprietatum.

Axiomata:

- I. Quicquid determinatum est ad existendum & operandum certa & determinata ratione, etiam determinatum est in essentia & proprietatibus.
- II. Si res similis naturae sibi addantur, quae ex iis resultant, etiam similis naturae erunt.

Propositiones:

- I. *Natura per Individua constituitur, vel consistit in individuis, quae omnia naturaliter determinata sunt, ad existendum & operandum, certa ac determinata ratione.*
- II. *Omnia Naturae Individua tam in essentia, quam in suis proprietatibus determinata sunt.*
- III. *Natura est effectus, seu creatura.*

AFKORTINGEN

- Alquié: Ferdinand Alquié (ed.), *Oeuvres philosophiques de Descartes*. 3 vol. Parijs, 1963-1973.
- AT: Charles Adam, Paul Tannery (ed.), *Oeuvres de Descartes*. 12 vol. Parijs, 1897-1913.
- Briefwisseling: F. Akkerman/H.G. Hubbeling/A.G. Westerbrink (ed.), *Spinoza, Briefwisseling*. Amsterdam, 1977.
- Gebhardt: C. Gebhardt (ed.), *Spinoza, Opera*. 4 vol. Heidelberg, 1972 (1926).
- Korte Geschriften: F. Akkerman/H.G. Hubbeling/F. Mignini/M.J. Petry/N. en G. van Suchtelen (ed.), *Spinoza, Korte Geschriften*. Amsterdam, 1982.
- Knuttel: W.P.C. Knuttel, *Catalogus van de pamflettenverzameling berustende in de Koninklijke Bibliotheek*. 9 vol. Den Haag, 1889-1920.
- Van der Wulp: J.K. van der Wulp, *Catalogus van de tractaten, pamfletten, enz. over de geschiedenis van Nederland, aanwezig in de Bibliotheek van Isaac Meulman*. 3 vol. Amsterdam, 1866-1868.
- Van der AA: A.J. van der AA (ed.), *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*. 21 vol. Haarlem, 1852-1878.
- BLGNP: D. Nauta, A. de Groot e.a. (ed.), *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme*. 3 vol. Kampen, 1978-1988.
- BWPGN: J.P. de Bie, J. Loosjes (ed.), *Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland*. 5 vol. Den Haag, ...-1943.
- NNBW: P.C. Molhuysen, P.J. Blok e.a. (ed.), *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek*. 10 vol. Leiden, 1911-1937.

BIBLIOGRAFIE

1. Knuttel

- 3266 [Simon Episcopus] *Belijdenisse ofte Verklaringhe Van 't ghevoelen der Leeraren, die in de Gheunieerde Neder-landen Remonstranten worden gheenaemt, over de voornaemste Articulen der Christelijcke Religie.* Z.pl., 1621.
- 3753 [Simon Episcopus] *Vrye Godes dienst, Of t' Samen-spreekinghe tusschen Remonstrant en Contra-Remonstrant ...* Z.pl., 1627.
- 7476 *Copie. Remonstrantie van eenige Kercken-Dienaren der Christelijke Gereformeerde Religie, de Gedeputeerden des Zuydt- en Noordt-Hollandtschen Synodi ...* Buyten den Haegh, 1653.
- 7590 *Brief Vande Vlaemsche Mennisten, ontdeckende den grouwel ende kracht der Sociniaansche Kettery, onder haer indringende.* Leiden, 1654.
- 7591 *Den Grouwel en Kracht der Sociniaensche Kettery, Indringende onder de Vlaemsche Mennisten ...* Utrecht, 1654.
- 7592 [Adriaan Paets] *Antwoord Van een Gereformeerd Hollander, op een Klaag-Brief van N.N. Over zommige onrustige Rotterdamsche Predicanten, en voornamentlijk Iacobus Borstius.* Z.pl., 1654.
- 7594 I[an].W[aerts]., *Onpartydigh Bericht Aen N.N. Nopende het Antwoordt van een Gereformeert Hollander ...* Z.pl., 1654.
- 7595 [Jacob Ostens] *Een Brief Van een Sociniaen Aen Jacobus Borstius Gesonden den 24. December, 1654 ...* Z.pl., z.jr.
- 7596 [Johannes Naeranus] *Den vrolijken Democryt, Lacchende met 's Werelds IJdelheden. Met de Tegen-sprake Van den weenende Heraclytus ...* Rotterdam, 1654.
- 7690 [Alexander Petrejus] *Replycke van A.P.S.R. Bedienaer des Godlijcken Woordts, Op d'Antwoordt van N.N. een vermomt Sociniaen, onder den Naem van een Gereformeert Hollander ...* Rotterdam, 1655.
- 7691 *Antwoordt Op de Replike die A.P.S.R. Gestelt heeft tegen den Brief van de Gereformeerde Hollander ...* Z.pl., 1655.
- 7692 [Adriaan Paets] *Sedig Antwoord van N.N. Gereformeerd Hollander, Op de Lasteringen tegen zijn Brief uyt-gestort van A.P.S.R. een vreemd Dienaar des Goddelijken Woords binnen Rotterdam ...* Leiden, z.jr.

- 7693 Alexander Petrejus, *Paraenesis, ofte Vermaninge, Om te vermijden de Socinianerije. Gestelt Tegen het onzedigh ende Goddeloos Antwoordt van N.N. ... Rotterdam, 1655.*
- 7694 [Adriaan Paets] *Alex: Petrei Arriaanschen Yver. Ofte Antwoord van N.N. Gereformeerd Hollander ... Z.pl., 1655.*
- 7695 [Johannes Naeranus] *Hollandts Slee-praatje Ofte Discours tusschen twee Gereformeerde, Rakende de tegenwoordige onrusten van sommige Predicanten binnen Rotterdam. Amsterdam, 1655.*
- 7696 *Bondige Verantwoordingh Van de Resolutie By de Broeders Diaconen genomen op den 13. May, 1654 ... Z.pl., 1654.*
- 7697 [Johannes Naeranus] *Noodige verantwoordinge Voor den Vrolijcken Demokrijt ... Gouda, 1655.*
- 7698 *Korte Wederlegginge Van de Noodige verantwoordinge Voor de Vrolijcke Democrijt. Z.pl., 1655.*
- 7705 *Vruchte-losen Biddach ... Z.pl., 1655.*
- 7706 [Adriaan Paets] *Noodige Aenmerckingen Op Het seditieus en Landt-verderfelijk Libel, geintituleert, Vruchteloos-Biddach ... Z.pl., 1655.*
- 7714 *De Ondekte Veinsing Der Heedendaeghse Geest-dryvers en Sociniaenen. Z.pl., z.jr.*
- 7715 *Het tweede Deel, Van de ondekke Veinsingh ... Z.pl., 1655.*
- 7716 C. Luycken, *Ondersoek, Over den inhoud van twee Boecxkens, het eerste genaemt de ontdeckte Veynsinge, ende het ander, het tweede deel van de ontdeckte Veynsinge enz. ... Amsterdam, 1655.*
- 7719 P.[asschier]D.[e]F.[ijne], *Kort Ondersoek Of L.Klinckhamers Genees-meesters meyninge, aangaande de Vrijheydt Van Spreken In de Gemeynte der Gheloovigen Warachtich, of Godts Woordt Regelmatich zy. Haarlem, 1655.*
- 7784 J[ohannes].N[aeranus]., *Af-gedrongen Verantwoordinge Tegens eenige Onbillijke en vreemde Proceduuren, Gehouden by de Kerken-Raad der Remonstranten Tot Rotterdam. Rotterdam, 1656.*
- 7785 [Adriaan Paets] *Fabula vetus Actores novi. Dat is, De oude Paep onder een nieuwe Kap ... Z.pl., 1656.*
- 7786 *Doëg de Edomiter, Dat is: Der Priesteren Aenklagher ... Z.pl., 1656.*
- 7789 *De Vryheyd van de Vry-gevochte Nederlanden Tegens de Conscientie-Dwangh Der Schotsche Farizeeuwen Van het Sticht ... Z.pl., 1656.*
- 8017 [Johannes Naeranus] *Schuyt-Praatje Tusschen vier Personen, varen-de van Delf op Leyden... Delft, 1658.*

- 8818 *Lammerenkrijgh: Anders, Mennonisten Kercken-twist, Verhandelt Door Vlaams Mennist. Een Remonstrant. Waterlandts Broeder, en een Collegiant. Z.pl., 1663.*
- 8988 Tobias Govertsz. van den Wijngaerdt, *Oogh-Water Voor de Vlaemsche Doops-gesinde Gemeynthe tot Amsterdam ... Amsterdam, 1664.*
- 9601 Petrus Appeldooren, *Cras credo hodie nihil, Dat is: Een Verlichtinghe van het tweede Lof, tot Ontdeckinge dat D. Johannes de Mey nu gelooft dat hy te vooren niet gelooft en heeft ... Z.pl., 1667.*
- 9781 Johannes de Mey, *Eenparigh en bondigh Oordeel Der vermaerste Godts-geleerde der Gereformeerde Kercken, Rakende De vereeniging der selfde met de Lutheranen ... Middelburg, 1669.*
- 9796 [Abraham Heidanus] *Advijs Van de Theologische Faculteyt tot Leyden, Op het versoeck vande Staten van Hollant en West-Vrieslant, Gegeven; Rakende het Bewuste Boeck, genaemt den Uyt-legger der H. Schrift. Z.pl., 1669.*
- 9797 *Advisen Van sommige Theologanten Van Utrecht, Harderwijck, en 's Hertogenbosch. Over het boeck Van D. Ludovicus Wolzogen, Genaemt De Scripturarum Interprete ... Utrecht, 1669.*
- 9798 *Oordeel Van eenige Theologanten Tot Deventer, Over het Boeck Ludovici Wolzogen van den Uyt-legger der H. Schriftuere Tegens den Paradoxen Schrijver. Middelburg, 1669.*
- 9799 *Ernstige Waerschouwinge, of Krachtige Vermaninge Aen Alle Gereformeerde Geloovigen ... Amsterdam, z.j.*
- 9910 J[ohannes].M[elchior].V.D.M., *Epistola Ad Amicum, continens Censuram. Libri, cui titulus: Tractatus Theologico-Politicus, In quo demonstratur, etc. Utrecht, 1671.*
- 9916 *Schriftelyke Handeling tot Christelyke Vereeniging voorgevallen tusschen een gedeelte der Waterlandtsche Doopsgesinden en de Remonstrantsche Gemeente tot Rotterdam ... Rotterdam, 1671.*
- 9916a *Christelyke Vrede-handeling; By Wisseling eeniger Geschriften, Tusschen de Waterlandtsche Doops-gesinde, En de Remonstrantsche Gemeente; Tot Rotterdam ... Rotterdam, 1671.*
- 9917 [Johannes Bredenburg] *Een Praetje over Tafel, Tusschen een Remonstrant, Waterlandts-Doopsgesinde, ende den Waerdt. Behelsende Consideratien Over den Vrede-handel, Nu tusschen de Remonstranten en de Waterlandtsche-Doopsgesinden tot Rotterdam, voorgevallen. Waer van sy nu beyderzijds de Stucken hebben uytgegeven ... Amsterdam, 1671.*

- 9918 [Passchier de Fijne] Kort, Waerachtigh, en Getrouw Verhael Van het eerste Begin en Opkomen van de Nieuwe Seckte der Propheten ofte Rynsburgers in het Dorp van Warmont, Anno 1619. en 1620 Beschreven door een Oog-getuyge ... Z.pl., 1671.
- 9919 [Johannes Bredenburg] Heylzamen Raad tot Christelyke Vrede, ofte Aanwijzinge van het Rechte Middel tot Christelijke Vereeniging, volgens de Eyge Natuur der Onderlinge Verdraagzaamheid, aan alle Christenen, die elkanderen de Broederschap waardig oordeelen. Benevens Een Na-reden, dienende tot beantwoording van de Voorreden van het Verhaal der Opkomste van de Nieuwe Secte der Propheten of Rijnsburgers. Rotterdam, z.jr.
- 10224 [Jacobus Borstius] Verscheyde Consideratien over den Tegenwoordigen Toestant van ons Lieve Vaderlant ... Z.pl., 1672.
- 10333 Vriende-Praetjen over het Eeuwig Edict, Of starcken Eeuwigen Edick ... Z.pl., 1672.
- 10341 Een Sociniaensche Consultatie tusschen Jan en Arent ... Z.pl., 1672.
- 10472 Eenvoudigh Schuijt-praetje, Tusschen een Haegenaer Een (sic) een Rotterdammer ... Z.pl., 1672.
- 10476 t'Samen-spraeck Wegens den Rotterdamschen Paus En onervare Vroedwif ... Z.pl., 1672.
- 10477 Den Oranjen Kop, Geset op 't Hoofd van den Rotterdamschen Paus ende zijn Kardinalen ... Z.pl., 1672.
- 10606 Hollants Venezoen, In Engelandt gebacken, En geopent voor de Liefhebbers van Vaderlant. Z.pl., 1672.
- 10613 Orangie Banquet Gedischt na't opgeschafte Hollandts Venezoen ... Rotterdam, 1672.
- 10615 De Rotterdamse Suycker-Pastey ... Amsterdam, 1672.
- 10643 [Joachim Oudaen/Johan Hartigveld] Aanmerkingen Over het Verhaal Van het eerste Begin en Opkomen der Rynsburgers ... Den tweeden Druk, vermeerdert, met een Byvoegsel. Rotterdam, 1672.
- 10644 [Johan Hartigveld] Schriftuurlycke Waerdeering Van het heden-daeghsche Predicken en Kerckgaen ... Z.pl., 1672.
- 11252 Wilhelm Henrick ... Prince van Orange, enz. (Verbod van de Leviathan [van Hobbes] Bibliotheca Fratrum Polonorum, Philosophia Sacrae Scripturae Interpres [van Meyer] en Tractatus Theologico Politicus [van Spinoza], gedagt. 19 Juli. Den Haag, 1674.
- 11434 Abraham Heidanus, Consideratien, over Eenige saecken onlanghs

- voorgevallen in de Universiteyt binnen Leyden ... Amsterdam, 1676.
- 11474 S.I.B. [= Frans Kuyper], *Den Philosophierenden Boer, Handelende van de Dwalingen der hedensdaagse Christenen, Philosophen, Cartesianen en Quaakers* ... Z.pl., 1676.
- 11475 [Benjamin Furly] *Eenige Aanmerkingen voor den Philosophierenden Boer* ... Amsterdam, 1676.
- 11476 Frans Kuyper, *Tweede Deel of Vervolg Van de Philosopheerende Boer* ... Rotterdam, 1676.
- 11484 Frans Kuiper, *Korte Verhandeling Van de Duyvelen* ... Rotterdam, 1676.
- 11547 Frans Kuyper, *De Diepten des Satans, Of Geheymenissen der Atheisterij, Ontdekt en vernielt* ... Rotterdam, 1677.
- 11648 Frans Kuyper (ed.), Johan Hartigveld, *De Recht Weerlooze Christen. Of Verdediging van het gevoelen der eerste Christenen, en gemartelde Doops-gezinden; Weegens het Overheijds-ampt, Oorlog en geweldige teegenstand* ... Rotterdam, 1678.
- 12260 Abraham Lemmerman, *Eenige Bewijzen Dat Johannes Breedenburg, Staande zijn Stellingen, geenszins kan gelooven, dat'er zulk een God is, als de H.Schrift leert. Beweezen uijt zijn eygen Schriften, hier achter aangevoegt, en uyt zijn mondelinge duydelijke bekentenis* ... Amsterdam, 1684.
- 12261 Johannes Bredenburg, *Noodige Verantwoording Op de ongegronde Beschuldiging van Abrah. Lemmerman*. Rotterdam, 1684.
- 12262 [Jan Dionijsz. Verburg] *Brief aen N.N. Tot wederlegginge van het zoo genaamde Zedig Berigt Ende de aanmerkingen tot defensie van Abraham Lemmerman* ... Rotterdam, 1684.
- 12544 Philippus van Limborch/Johannes Bredenburg, *Schriftelyke Onderhandeling, Tusschen Den Heer Philippus van Limborg Professor der Remonstranten, ende Johannes Breedenburg. Rakende 't gebruyk der Reden in de Religie. Waar achter by komen twee Brieven van den Heer Limborg, een aan Pieter Smout, behelzende een Antwoord op Johannes Breedenburgs laatsten Brief: en een aan N.N. nopende de zelve geschillen*. Rotterdam, 1686.
- 12545 *Eenige Consideratien of Aanmerkingen Over de Schriftelijke Onderhandeling* ... Z.pl., 1686.
- 12546 Johannes Bredenburg, *Korte Aanmerkingen Op de Brieven van den Hr. Philippus van Limborch* ... Aan Pieter Smout en N.N. Rakende het geschil van 't gebruik der Reden in de Religie Tussen den Hr. P.

- van Limborch en J. Bredenburg (sic). Waar by komen eenige stukken tot het zelve geschil behoorende. Rotterdam, 1686.
- 12549 L. Klinkhaemer, *Losse en quaaide Gronden, Van de Scheur-Kerk, Eeniger so genaamde, Collegianten tot Rhijnsburg, gelegd Ao. 1686 ...* Amsterdam, 1686.
- 12550 Pieter Smout, *Bewys Dat de vier gepretendeerde Regenten, Van het Collegianten Weeshuys Tot Amsterdam ... aan veel groove stukken schuldig zijn ...* Amsterdam, 1686.
- 12645 Paulus Bredenburg/I[oost].V[an].G[eele]., *Aanmerkingen, Op de ongegronde Scheurklachten Van L. Klinkhamer en P. Smout ... Noch een Redenering Over de Algemeene Kerk ...* Rotterdam 1687.
- 13331a J. van Geel, *Nader verklaringe eeniger zaken In zijne Redeneringe Over D'Algemeene Kerk, Tegen de overweginge van J. Oudaan Franz.* Rotterdam, 1689.
- 14012 [Johannes Bredenburg jr. (ed.)] Johannes Bredenburg, *Demonstratie, Van 't Eeuwig nootzakelijke Iet, Dat niets by geval, dat is, zonder Godts besluyt, of zonder oorzaak geschiet. Op nieuws oversien en bekrachtigt. Hier nevens een betoging, dat A. Lemmerman, met recht (na zijn wijze van veroordeeling) zo lang voor een ongeloovige, of Atheus, mag, en moet worde gehouden, tot dat hy dese Demonstratie ... zal hebben opgelost.* Z.pl., 1694.
- 16603 Jacob Wittich, *Zeedig Antwoord op het laster-schrift Tegen hem gemaakt door Johannes Alexand. Röell, rechtsgeleerde.* Leiden, 1723.

2. Van der Wulp

- 3541 *Der Rotterdamscher Propheten woesten yver.* Delft, 1655.
- 3542 *Commonitio ofte Waerschouwinge, aen de Vlaemsche Doops-gesinde Gemeynthe binnen Amsterdam ...* Z.pl., 1655.
- 3749 Galenus Abrahamsz, *Nader Verklaringe van de XIX Artikelen, voor desen door G. Abrahamsz. ende D. Spruyt aen hare Mededienaren overghegeven ...* Amsterdam, 1659.
- 3750 G. v. Aldendorp/A. v. Heuven/J. Andries/W. v. Maurick, *Een Belydenisse, aengaende de vornaemste Leer-stucken, des Christelijcken Godts-dienst.* Utrecht, 1659.
- 3816 Isaac Pontanus, *Tractaet van de Sichtbare Kerke Christi op Aerden ... tot wederlegginge van het gevoelen door Dr. Galenus, en David*

- Spruit ... Ook van de Vryheid van Spreken in de Gemeente der Geloovigen, tegen Laur. Klinkhamer. Amsterdam, 1660.
- 3886 M.A. - H.A., Raed tot Rust aen de Vlaemsche Gemeynthe tot Amsterdam. Amsterdam, 1661.
- 3888 Epitheta, op de Lasterdichten van de Schimprijmers en Pasquillstroijsers, der (zoo genaamde) Poolsgezinden of Socinianen ... Utrecht, 1661.
- 3943 Coppe, van seecker Vreden Concept, tusschen de Waterlantsche en Vlaemsche Doopsgesinde Christenen ... Amsterdam, 1662.
- 3945 L. Klinkhaamer, Verdediging van de Vryheyt van Spreken inde Gemeente der Gelovigen ... Amsterdam, 1662.
- 4010 P[ieter].B[alling]., Verdediging van de Regering der Doopsgesinde Gemeente, die men de vereen. Vlamingen, Vriezen, en Hoogduytsche noemt, binnen Amsterdam ... Amsterdam, 1663.
- 4014 't Gescheurde Schaaps-kleedt van Dr. Galenus Abrahamsz. Leiden, 1663.
- 4073 Gheleyd-draat voorde Vlaemsche Doops-gesinde Gemeynthe tot Amsterdam ... Amsterdam, 1664.
- 4082 J. van Dyk, Antwoort op de Wederleggingh van het Noodwendigh Bericht ... Amsterdam, 1664.
- 4103 Ondersoek op de Protestatie van Jeye Jeyesz. op den 15 Juny 1664. gedaen in sijn Predicatie, uyt de woorden, 1 Cor.II.18 ... Amsterdam, 1664.
- 4105 Vrede-Presentatie, uyt den naem van het meerendeel der Dienaren den Vereen. Vlaemsche, Duytsche, en Vriessche Gemeente ... Amsterdam, 1664.
- 4112 Jacob Pietersz. van de Kooch, Vrede-Basuyn, tot verminderigh van de verschillen, voorgevallen onder de Doopsgesinde tot Amsterdam ... Amsterdam, 1664.
- 4113 [Antonius van Dale] Boere-Praetje, tusschen vijf Persoonen, Een Huysman, out Vlamingh, Remonstrant, Waterlander en Collegiant. Handelende, of Galenus te recht voor een Hypocrijt is beschuldigt ... Amsterdam, 1664.
- 4334 [Adam Boreel] Ernstige en Gewigtige Vraag-stukken voorgesteld door wylen den Hooggeleerden Theologant A.B. aan alle Evangelische Kerkken ... Amsterdam, 1666.
- 5755 Frans Kuyper, Filosofisch en Historiaal Bewijs dat'er Duyvelen zijn ... Tweede Deel ... Rotterdam, 1678.

- 6029 F. Kuyper (ed.), *Johannes Breedenburgs Verhandeling, van de Oorsprong van de Kennisse Gods, en van desselfs Dienst. Alleen uyt de natuurlyke Reden afgeleyd, buyten alle Openbaringen of Mirakelen, etc. Van welken hy hier verklaart, dat men daar uyt niet kan bewysen dat'er een God is ... Waar voor een Schriftje van Barent Joosten Stol gevoegd is, behelsende eenige zielverderffelijke stellingen, van Joh. Breedenburg. Amsterdam, 1684.*
- 6092 *Verhaal, der Onderhandeling, tot nader vereeniging tusschen wederzijds-Gecommitteerden van de Doopsgesinde zoo uyt de Dienaarschap by de Thoorn en 't Lam ... Amsterdam, 1685.*
- 6093 *Adriaan Pietersen Dekker/Pieter de Haan, Aanwyzing van de Rechte Gronden, van het Recht der Collegianten, en van de Besorgers van der zelfder Weeshuys tot Amsterdam. Z.pl., 1685.*
- 6094 *Coppe van een Brief, door Pieter Smout, aan Galenus Abrahamsz. geschreeven (in d. 21 Aug). In welk zijn onbehoorlijken handel, teegen A.L[emmerman]., en F.K[uyper]. gepleegt, omtrent de geschillen, met Johannes Breedenburg, klaarlijk word aangewezen. Z.pl., 1685.*
- 6095 *F[rans] K[uyper], Bewys dat noch de schepping van de Natuur, noch de Mirakelen, die de H.Schrift verhaalt, op eenigerhande wijz, teegen de Natuurlijke Reeden strijdig zijn. Teegen de Atheistise gronden, van Johannes Breedenburgs (sic). Amsterdam, 1685.*
- 6140 *Brief van de Collegianten tot Leyden, afgesonden na verscheyde plaatsen (gedagt ... April 1686) ... Z.pl., z.jr.*
- 6143 *Jan Dionsz Verburg, Brief, aan J.C. Behelsende een klare Ontdekkinge van de Onbedagtheyt, by de Heer Philippus van Limborg begaan, tegens de Persoon van Johannes Bredenburg, ende Jan Dionysz. Verburg, in zijn Brief, geschreven aan N.N. Anders Barent Bos, Boekverkooper tot Rotterdam. Rotterdam, 1686.*
- 6148 *Jan Dionysz Verburg, Brief aen A.S. of Kort en waarachtig Verhaal van de opkomst en voortgang van 't Wees-huys der Collegianten tot Amsterdam ... Rotterdam, 1686.*
- 6190 *Pieter Smout, Vreede en Vryheid onder de Rhijsburgers: verbroken en wechgenomen, door 't onnoodig twisten en scheuren der vervalle Collegianten ... Rotterdam, 1687.*
- 6191 *A.P. Dekker e.a., Aenwyzing van Verscheide Misslagn (sic), en Onwaerheeden, door Jan Dionijssen Verburg begaan, in zijn Brief aan A.S. ... Z.pl., 1687.*

- 6192 Pieter Smout, *Antwoord op het zoo genaamt Waerachtig Verhael*, van Jan Dionyse Verburg ... Rotterdam, 1687.
- 6193 Jan Dionysz Verburg, *Brief*, van Jan Dionijsz Verburg, aan Frans Kuyper; waer in des zelfs groote uytsporigheden werden aangewesen. Rotterdam, 1687.
- 6194 Frans Kuyper, *Bewijs*, dat Jan Dionijssen Verburg zelfs bekend, dat hij Frans Kuyper, met groote onwaarheijd, en zoo het schijnt, teegen zijn eijgen gewisse, in zijn *Pasquil* - en andere brieven, zoo leelijk heeft uitgemaekt ... Z.pl., z.jr.
- 6195 [Frans Kuyper (ed.)] *Korte en Bondige Weederlegging van het Wiskunstige Bewijs van B.D.Spinosa*, met welk hij zijn Atheistise Gronden, heeft gepoogd te bekrachtigen, in zijn na zijn dood, uijtgegeeven werken. Door de wijdberoemde Heer Henrikus Morus. Waar achter is gevoegd, een andere Weerlegging, van het zelfde, op het aanraaden van de zelfde Heer, door de Vertaaler uijtgegeeven. Z.pl., 1687.
- 6197 Joachim Oudaen, *Overweginge eeniger Grond-stellingen*, door I.V.G. in des zelfs *Redenering* over de Algemeene Kerk ter neder-gesteld en der zelver onrechtmaticheyt aangewezen. Z.pl., 1687.
- 6556 Joachim Oudaen, *Overweginge eeniger Grond-stellingen*; door J.V.G. in des zelfs *Redenering*, over de Algemeene Kerk, ter neder gestelt: en der zelver Onrechtmatigheid aangewezen. Amsterdam, 1689.
- 6723 Paulus Bredenburg, *Lykreden op ... Jan Dionysz. Verburg*, over de woorden Apoc.14:13. *Uitgesproken in de Waterlants-Doopsgezinde Kerk te Rotterdam op den 26 van Wijnmaent 1691*. Z.pl., z.jr.

3. Overige pamfletten en oude drukken

- Johan Christolph Adelung/Heinrich Wilhelm Rotermund, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinen Gelehrtenlexiko* vol. V Bremen, 1816.
- Pt. ab Andlo [= Regnerus van Mansvelt], *Specimina Bombomachiae Samuelis Maresii se defendentis Clypeo Orthodoxiae ceu Vindiciis Vindiciarum Dissertationis de Abusu Philosophiae Cartesianae*. Leiden, 1672.
- M. André (ed.), *R.P. Franciscus Suarez, Opera Omnia* 26 vol. Parijs, 1856-1878.

- Antwoord Op Johannes Bredenburgs Korte Aanmerkingen Op de Brieven van de Heer Philippus van Limborch, Professor der Remonstranten, Aan Pieter Smout, Rakende het Geschil van 't Gebruik der Reden in de Religie; Tusschen den Hr. P. van Limborgh en J. Bredenburgh, Waarin verscheide Misslagen van Johannes Bredenburg werden aangewezen. Amsterdam, z.jr.*
- Kornelis van Arkel (ed.), *De Gedichten van Joost van Geel*. Rotterdam, 1724.
- Nicolaus Arnoldus, *Dissertatiuncula, De Theologiae supra Philosophiam Dominio ... Franeker*, 1667.
- [Noel Aubert de Versé] *Le Tombeau du Socinianisme, Auquel on a ajouté Le Nouveau Visionnaire de Rotterdam etc.* Frankfurt (?), 1687.
- [--] *L'Impie Convaincu, ou Dissertation contre Spinoza. Dans laquelle l'on refute les fondemens de son Atheisme. L'on trouvera dans cet Ouvrage non seulement la refutation des Maximes impies de Spinoza, mais aussi celle des principales hypotheses du Cartesianisme, que l'on fait voir être l'origine du Spinozisme.* Amsterdam, 1685 (1684).
- Matthys Janszoon Balen, *Beschryvinge Der Stad Dordrecht ...* 2 vol. Dordrecht, 1966 (1677).
- Jacobus Batalerius, *Vindiciae Miraculorum, Per quae divinae Religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, Adversus profanum auctorem Tractatus Theologico-politici.* Amsterdam, 1673 (KB: 1174 G 34²).
- Pierre Bayle, *Dictionaire historique et critique* 2 vol. Rotterdam, 1697.
- Jan Pietersz. Beelthouwer, *Antwoord Op het Boeck, genaemt, de Philosophie d'Uytlegghster der H. Schrifture.* Amsterdam, 1667.
- , *Alle de Wercken.* Amsterdam, 1671.
- Balthasar Bekker, *Defensio Justa et Necessaria. Quae est Epistola Apologetica Ad Venerandum Virum D. Samuelem Maresium, Theologum Celeberrimum ...* Franeker, 1673.
- B. Bekker, *De Philosophia Cartesiana Admonitio Candida et sincera.* Amsterdam, 1668.
- Bibliothèque Universelle et Historique* vol.VII. Amsterdam, 1688.
- Willem van Blyenbergh, *Sociniaensche Ziel Onder een Mennonitisch Kleedt ofte Antwoorde op de duplijcke van een ongenoemt Sociniaen, tegens de verdedighde Aenteykeningen van E.D. Cornelius Gentman Predikant tot Utrecht. In welcke gehandelt wert van Gods voor-wetenschap over*

- gebeurlijke dingen, van de Voorsienigheydt Gods, vande overtredinge Adams, van de Erf-sonde en vande voldoeninge Christi. En wort door gaens getoont dat de Vier ghesuspendeerde Vermaenders 't Utrecht, seer verde zijn afgeweken van de Doopsgesinde: gelijk oock, ten deele, hoe veel dingen tegen D. Gentmans Schrift, onbeantwoordt werden gelaten. Utrecht, 1666 (UBA: OK 65-118).
- , *De Kennisse Godts en Godts-Dienst, Beweert tegen d'Uytvluchten der Atheïsten ...* Leiden-Amsterdam, 1671 (1663?).
- , *De Waerheyt van de Christelijke Godts-Dienst en de Authoriteyt der H. Schriften ...* Leiden, 1674.
- , *Wederlegging Van de Ethica of Zede-kunst, Van Benedictus de Spinoza ...* Dordrecht, 1682.
- Adam Boreel, *Concatenatio aurea Christiana, Sive; Cognitio Dei, ac Domini nostri Jesu Christi. Proposita Secundum Rationem, S. Scripturam, atque internam divinam Approbationem.* Amsterdam, 1678.
- [Adam Boreel] *Ad Legem et Ad Testimonium. Sive Erotematica proposito et deductio quorundam conscientiae casuum ...* Z.pl., 1645.
- Gerard Brand, *Historie der Reformatie* 4 vol. Amsterdam-Rotterdam, 1671-1704.
- Johannes Bredenburg, *Enervatio Tractatus Theologico-Politici; Una cum Demonstratione, Geometrico ordine disposita, Naturam Non Esse Deum: Cujus Effati contrario praedictus Tractatus unice innititur.* Rotterdam, 1675.
- Jan Bredenburg, *Op het Huwelijk van den Eerwaardigen Bruidegom Kristiaan Verburgh, Met de zeebare Bruit Maria Oudaan. [Voltrokken binnen Rotterdam den 25 van Lentemaant MD CLXXXV.]* Z.pl., z.jr. (Bibliotheek gemeentearchief Rotterdam).
- , *Op Het Graf*, in: *Het Leven van Joannes Antonides van der Goes*, p. 37, in: J. Antonides van der Goes, *Gedichten.* Rotterdam, 1685.
- Françoise Charles-Daubert/Pierre-François Moreau (ed.), *Pierre Bayle, Écrits sur Spinoza.* Parijs, 1983.
- Johannes Colerus, *Korte, dog waaragtige Levens-Beschrijving, van Benedictus de Spinoza. Uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen.* Den Haag, 1880 (1705).
- John Cottingham (ed.), *Descartes' Conversation with Burman.* Oxford, 1976.
- [Abraham Cuffeler] *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens.* Hamburg [= Amsterdam], 1684.

- Franciscus Cuperus, *Arcana Atheismi Revelata, Philosophice et Paradoxe refutata, Examine Tractatus Theologico-Politici*. Rotterdam, 1676.
- Julius Domanski/Sbigneus Ogonowski (ed.), Joachim Stegmann, *De iudice et norma controversarium fidei*. Warschau, 1963 (1644).
- [Johannes Duijkerius] *Vervolg van 't leven van Philopater Geredded uit de verborgentheden der Coccejanen, en geworden een waaragtig Wysgeer. Een waare Historie*. Groningen, 1697.
- E.V.S.V.D.G.S., *Korte Aanwijzinge Dat de Philosophie van Johannes Breidenburg Zeer schadelijk en tegen het Getuigenisse van de Heilige Schriftuur heel strijdig is*. Z.pl., 1688.
- Simon Episcopius, *Den Rechten Remonstrantschen Theologant ... Amsterdam*, 1638.
- , *Antwoordt Op de Proeve van Abrahamus Heydanus ... Rotterdam*, 1644.
- , *Apologia pro Declaratione Remonstrantium, contra Censuras quatuor Theologorum Leydensium*, in: St. Curcellaeus (ed.), *Simon Episcopius Opera Theologica. Pars Altera*. Gouda, 1665.
- , XXIIe Predicatie over Johan. XVII:3, in: Philippus van Limborch (ed.), *Predicaties van Mr. Simon Episcopius ... 2 vol.* Amsterdam 1693, I, p. 195-196.
- Andreas Essenius, *Christlike en Eenvoudige Onderwyzing, Tegens de Sociniaensche, En zommige daer aen grenzende Dwalingen*. Amsterdam, 1663.
- Fénelon/Lami/Boullainvilliers, *Réfutation des Erreurs de Benoit de Spinoza avec La Vie de Spinoza, Ecrite par M. Jean Colerus ... Brussel*, 1731.
- [Galenus Abrahamsz] *Eenige Nagelaten Schriften van Dr. Galenus Abrahamsz. Bestaande in I. Veertien Predikaties over de gelykenis van den Verloren Zoon. II. Een Christelyke Zede-Konst, of Korte Beschryvinge van de voornaamste Deugden en Gebreken. III. Een Verhandeling van de Redelyk-Bevindelyke Godsdienst*. Amsterdam, 1707.
- [Joost van Geel] *Op F.K. en A.L. Scheurmackers dezer Eeuw*. Z.pl., 1684.
- [Cornelis Gentman] *Een Belydenis Van vier gewesene Doopsgesinde Vermaenders tot Utrecht, G. van Aldendorp, A. van Heuven, J. Andries, W. van Maurik. Mitsgaders Eenige aenteyckeninge over de selve. Ende wat voorts daer op gevolcht is*. Utrecht, 1662.
- [--] *De Aenteyckeningen, van Cornelius Gentman Predikant binnen Utrecht, verdedicht tegen een ongenoemt Sociniaen; In welke de principaelste Sociniaensche en Enthusiastische verschillen, en vooroordeelen, werden verhandelt*. Utrecht, 1663.

- C.J. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim-New York, 1978 (1879).
- Johannes Georgius Graevius, *Oratio Funebris in obitum viri clarissimi et doctissimi Regneri Mansveldii, doctoris et professoris in academia trajectina, dum viveret, celeberrimi*. Utrecht. 1671.
- Abraham Heidanus, *Proeve en Wederlegginghe Des Remonstrantschen Catechismi*. Leiden, 1641.
- Abraham van der Heyden, *De Causa Dei. Dat Is: De Sake Godts. verdedight tegen den Mensche. Ofte, Wederlegginge van de Antwoorde van M. Simon Episcopius ...* Leiden, 1645.
- [Isaac d'Huisseau] *La Reünion du Christianisme, ou la manière de rejoindre tous les Chrestiens sous une seule Confession de Foy*. Saumur, 1670.
- [--] *De Vereeniging Van 't Christendom. Of Aanwijzing van de middel om alle de Christenen onder een Geloofsbelijdenis weêr te zamen te voegen. Onlangs in de Fransche taal te Saumur in Frankrijk by René pean, Boekdrukker en Boekverkoper uitgegeven, En nu door J.H. Glasemaker vertaalt*. Amsterdam, 1671.
- Petrus Daniel Huet, *Demonstratio Evangelica ad serenissimum Delphinum Editio altera emendatior ...* 2 vol. Amsterdam, 1680 (Parijs, 1679).
- Pierre Daniel Huet, *Censura Philosophiae Cartesianae*. Parijs, 1689.
- , *Alnetanae Quaestiones De Concordia Rationis Et Fidei*. Parijs, 1690.
- , *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*. Amsterdam, 1723.
- [J.M.G.V.S.] *Zedig Tegenberigt, Tot Voorstant van Abraham Lemmerman, tegens de onzedige Verantwoording van Johannes Bredenburg van Rotterdam*. Amsterdam, 1684.
- [--] *Vervolg van Zedig Tegenbericht, tot voorstand van de saken van Abraham Lemmerman, tegens verscheyde niet ten propoost komende zaken, in zekeren Brief aan N.N. nu laatst voor de zeyde van Johannes Bredenburg in 't ligt gegeven*. Z.pl., z.jr.
- Jarig Jelles, *Belydenisse Des Algemeenen En Christelyken Geloofs Vervattet in een Brief aan N.N.* Amsterdam, 1684.
- Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrtenlexicon ...* vol. III Leipzig, 1751.
- [Pierre Jurieu] *Examen du livre de la Reünion du Christianisme, Ou Traité de la Tolérance en matière de Religion ...* [Orléans?] 1671.
- [--] *Le Tableau du Socinianisme, Ou l'on voit l'impureté et la fausseté des Dogmes des Sociniens, et où l'on découvre les mysteres de*

- la cabale de ceux qui veulent tolerer l'heresie Socinienne. Premiere Partie. Den Haag, 1690.
- L. Klinckhaemer, *Vryheydt van Spreecken inde Gemeynthe der Geloovigen, Beweesen met Geboden, Exempelen, Redenen, Weerlegging van Tegenwerpingen*. Leiden, 1655.
- Frans Kuyper (ed.), *Bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, instructa operibus Fausti Socini, Joan. Crellii, Jonas Schlichtingii, J.L. Wolzogenii...* 8 vol. Irenopolis [=Amsterdam], 1656-1692.
- Jacqueline Lagrée/Pierre-François Moreau (ed.), *Louis Meyer, La philosophie, interprète de l'écriture sainte*. Parijs, 1988.
- Abraham Lemmerman, *Verdeediging Van de Drie Onfeylbaare Bewyzen ...* Amsterdam, 1685.
- Philippus van Limborch, *Theologia Christiana. Ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa. Editio Quinta*. Amsterdam, 1730 (1686).
- Lykdichten, op het afsterven van den weledelen heere, Constantyn Huijgens, Ridder, Raadt van zyne Hoogheit den Heere Prince van Orange. Overleden den 28. Maert 1687. Den Haag, 1687 (KB: 853 D 351).
- Regnerus van Mansvelt, *Adversus Anonymum Theologo-Politicum Liber Singularis, In quo omnes et singulae Tractatus Theologico-Politici Dissertationes examinantur et refelluntur, cum praemissa disquisitione de Divina per Naturam, et Scripturam Revelatione. Opus Posthumus*. Amsterdam, 1674.
- Samuel Maresius, *Disputationes theol. refutat. libelli De Philosophia Interprete Scripturae*. Groningen, 1667.
- , *Dissertatio Theologica de Abusu Philosophiae Cartesianae surrepente et vitando in rebus Theologicis et fidei*. Groningen, 1671.
- , *Clypeus Orthodoxiae: sive Vindiciarum suarum priorum pro sua Dissertatione de Abusu Philosophiae Cartesianae ...* Groningen, 1671.
- Johannes Melchior, *Opera omnia Theologica ...* 2 vol. Herborn, 1693.
- Theodorus van der Meer, *Het Gekraay van een Sociniaanse Haan onder Doopsgesinde Veederen ...* Amsterdam, 1663.
- [Lodewijk Meyer] *Philosophia S. Scripturae Interpres; Exercitatio Paradoxa, In qua veram Philosophiam S. Literas interpretandi Normam esse, apodictice demonstratur, et discrepantes ab hac Sententiae expendantur ac refelluntur*. Eleutheropoli [= Amsterdam], 1666.
- [--] *De Philosophie d'Uytlegghster der H. Schrifture ...* Amsterdam, 1667.

- W. Meyer (ed.), Jan Bredenburg de oude, over den grond der reformatie, in: *Theologisch Tijdschrift* 33 (1899), p. 494-539.
- Johannes Molinaeus, *Den Recht-Gereformeerden Christen Bestraffende Alle en allerleye Pauselijke Eer- en Heersch-zucht, Tyrannye, en Conscientie-dwang; als mede de Liefdeloze en beklachelijke Tweedrachten, die in 't Christendom in zwang gaan. En Aanwysende Het rechte Middel, om de gesplitste Deelen van het Gereformeerd' Christendom wederom by een te brengen.* Den Haag, 1669.
- Henricus Morus, *Ad V.C. Epistola altera, Quae brevem Tractatus Theologico-Politici Confutationem Complectitur, Paucaque sub finem annexa habet De Libri Francisci Cuperi scopo, Cui Titulus est, Arcana Atheismi Revelata etc.* in: *Opera Omnia, Tum quae Latine, tum quae Anglice scripta sunt ...* 2 vol. London 1679, I, p. 563-614.
- Johannes Naeranus, *Genood-drukte Afscheydinge Van de Gemeenschap met de Samuel Lansbergens En hare Adherenten.* Rotterdam, 1656.
- [Elias van Nijmegen] *Historie der Rijnsburgsche Vergadering.* Rotterdam, 1775.
- Nouvelles de la République des Lettres* vol.I. Amsterdam, 1684.
- Zbigniew Ogonowski (ed.), *Andreas Wissowatius, Religio Rationalis. Editio trilinguis.* Wolfenbüttel, 1982.
- Isaac Orobio de Castro, *Certamen Philosophicum Propugnate Veritatis Divinae ac Naturalis: Adversus J.B. Principia, In fine annexa Ex quibus quod Religio rationi repugnat, demonstrare nititur. Quo in Atheismi Spinosae Baratro immersus jacet. Quod Religio nil rationi repugnans credendum proponit, evidenter ostenditur. Dat is: Filosoofse Disputatie ...* Z.pl., z.jr.
- Jacob Ostens (ed.), *Hieronymi Fabritii ab Aquapendente Heelkonstige Handwerken, Bartolomaei Cabrolii A, B, C, Der Ontleding: En Joannis Fernelii Boek der Natuurkunde: Vervattende een korte en bondige Beschrijvinge des Menschelijken Lichaams. Nu nieu overgeset, met kantaanteijkeningen en nieuwe Bladwijzers vermeerderd, Door M. Jacob Ostens Heelmeester Tot Rotterdam.* Rotterdam, 1661.
- [Jacob Ostens] *De Aanteekeningen van C. Gentman Publijk Predikant binnen Utrecht Over een Belydenisse, Aangaande de voornaamste Leerstukken der Christelijken Gods-dienst Gesteld door G. v. Aldendorp. A. v. Heuven. J. Andries. W. v. Maurik. Vermaanderen der Vlaamsche Doops gesinden daar ter Stede, Overwogen, beantwoord en wederleid.* Amsterdam, 1662 (UBA: 405 F 16¹).

- [--] *De Aan-Teikeningen (Over de Belydenisse van G: van Aldendorp, A: van Heuven, J: Andriesz. En W: van Maurik. Aangaande de voornaamste Leer-stukken des Christelijken Godtsdienst) krachteloos en ongelukkig Verdedight, Door C: Gentman; Predikant. Utrecht, 1665 (UBA: 404 G 31).*
- J. Ostens, *Liefde-Son, Omstralende de Hoedanigheyt der tegenwoordige genaamde Christenheyt. Utrecht, 1651 (UBA: OK 65-137).*
- [Joachim Oudaen/Johannes Bredenburg] *Treur-en Troost-Reden van Jacob Pietersz. Moerbeek, Op het Overlijden van zijn lieve en waarde Huys-Vrouw Maartje Gerrits. Overleden tot Alkmaar op den 7 December 1682. Alkmaar, z.jr. (KB: 853 E 223).*
- [--] *Lijk-vaarzen, Over de Dood van D. Geeraard Brand; Oud-Leeraar der Remonstrantse Gemeente tot Amsterdam; Overleden tot Rotterdam, op den XII. October 1685. Rotterdam, 1685 (KB: 367 K 38:1).*
- [Joachim Oudaen/Joost van Geel] *Lykgezangen Op het afsterven van Johannes Bredenburg, Overleden binnen Rotterdam den XXVIII. van Oestmaent en begraven den 1 van Herfstmaent M.DC.LXLI. Z.pl., z.jr.*
- [Joachim Oudaen/C.B./Johannes Bredenburg jr./C. de Wit/Anton Jansen] *Op de Dood van Jan Dionysz. Verburgh. Z.pl., z.jr.*
- H.K. Poot, *Gedichten van Joachim Oudaan. Delft, 1724.*
- Franciscus Ridderus, *Den Beschaemden Christen Overtuijgt door het Leven van Heydenen. Rotterdam, 1678.*
- Simeon Frederik Rues, *Tegenwoordige Staet der Doopsgezinden of Mennoniten in de Vereenigde Nederlanden; Waeragter kont een Berigt van de Rynsburgers of Collegianten ... Amsterdam, 1745.*
- C[laas].S[tapel]. (ed.), *Het Lust-Hof der Zielen, Beplant met verscheiden soorten van Geestelijke Gezangen strekkende tot gezondmaakinge, voedsel, versterkinge en verquikkinge des gemoeds ... Alkmaar, 1686 (1681).*
- Christophorus C. Sandius, *Bibliotheca Anti-Trinitariorum ... Freistadt, 1684.*
- W. Schuy1, *Verklaring Over Hebr: XIII vers: 7 ... Behelsende een Lijk-Reden Over de Dood van den seer Geleerden en Godvrugtigen Laurentius Klinkhamer ... Leiden, 1688.*
- Latinus Serbaltus Sartensis [= Noel Aubert de Versé], *Observationes Quibus ostenditur, J.B. Esse Spinosistam, atque adeo Atheum. Dat is Aenmerkingen Van Latinus Serbaltus Sartensis, In welken getoont wort, dat J.B. een Spinosiaan, en dus een Atheist is. Z.pl., 1684.*

- , *Philosophi Christiani, Vindiciae repetitae, pro Divina et humana libertate. Contra Bredenburgios fratres, Spinosa Discipulos. Dat is: Tweede Verdediging van Latinus Serbaltus Sartensis, Een Christelijk Philosoph, Voor de Goddelijke en Menschelijke vryheyt. Tegen de gebroeders Bredenburgs, Discipelen van Spinosa.* Amsterdam, 1684.
- Petrus Serrarius, *Responsio ad Exercitationem Paradoxam Anonymi Cujusdam...* Amsterdam, 1667.
- Pieter Smout, *Het helder Licht der Vryheyt Behoudster der Waerheyd, Vyandinne van alle Meesterschap, en Dooling Over het Godlijk Vry-Propheeten In de Gemeynthe Jesu Christi ...* Rotterdam, 1679.
- Pr. Jz. St. [= Pieter Smout], *Aanwysing Van de Groote Uitspoorigheden en grove Onwaarheden, die J.D.V. In zijn Brief aan F.K. tegens P.S. begaan heeft.* Rotterdam, z.jr.
- Genasarium Somer, *Winckel-Praetjen, Gehouden tusschen twee Persoonen in een Barbiers winckel ...* Z.pl., 1655.
- Joachim Stegmann, *Brevis disquisitio ... Eleutheropoli [= Amsterdam],* 1633.
- [Jean-Baptiste Stoupe] *La Religion des Hollandois, Representée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roy, A un Pasteur et Professeur en Theologie de Berne.* Keulen, 1673.
- Jan Jansz. Swichtenheuvel (ed.), *Oprechte Editie, ofte Uytgift van Het Geschrift van Doctr. Galenus en David Spruyt ...* Haarlem, 1658.
- Johann Anton Trinius, *Freydenker-lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegungen.* Leipzig-Bernburg, 1749.
- K.R.L.v.V., *Kort Begrip Der principaale Poincten des Gheloofs ...* Z.pl., 1655.
- Herman Vekeman (ed.), *Abrahamsz. Galenus (1622-1706), Korte verhandeling van de redelyk-bevindelyke godsdienst.* Keulen, 1983.
- Lambertus van Velthuysen, *Dissertatio de Usu Rationis in Rebus Theologicis, Et praesertim in interpretatione S. Scripturae, in: Opera Omnia. Ante quidem separatim, tam Belgice quam Latine, nunc vero Latine edita.* 2 vol. Rotterdam 1680, I, p. 96-159.
- A[driaan].V[erwer]., *'t Mom-Aensicht der Atheistery Afgerukt door een Verhandeling van den Aengeboren Stand der Menschen ...* Amsterdam, 1683.
- Reinier Vogelsangh, *Contra libellum, cui Titulus, Philosophia S. Scrip-*

- turae Interpres; Exercitatio Paradoxa, Indignatio Justa ...
 Utrecht, 1669.
- Johannes Volkelius, *De Vera Religione Libri Quinque: Quibus praefixus est Johannis Crellii Franci liber De Deo et ejusque Attributis, ita ut unum cum illis opus constituat.* Rackov, 1630.
- W.C.L., 't Samen-Spraeck Van een Protestant En Collegiant Der vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Gemeenten der Doopsgeinden tot Amsterdam. Z.pl., z.jr.
- Waaragtig Verhaal van de Muiterij binnen de stad Rotterdam, die tegens de regeering ontstaan is; mitsgaders van het geen omtrent de personen van eenige voornaame regenten aldaar voorgevallen is, zedert de maand juni 1672, tot de publicatie van het placcaat van amnestie van dato den 27 september daar aan volgende; Ter goeder Trouw beschreeven door iemand, die van gemelde Muiterij kennis gehad heeft. Z.pl., 1785.
- Johannis vander Waeyen, *Pro vera et genuina Reformationum Sententia Praesertim in negotio De Interprete Scripturae Libri Tres, Adversus Ludovicum Wolzogium. Addita sparsim contra Lamberti Velthusii Errores Digressione.* Amsterdam, 1669.
- Jan Wagenaar, *Vaderlandsche Historie, vervattende de Geschiedenissen der nu Vereenigde Nederlanden, inzonderheid die van Holland, van de vroegste tyden af: Uit de geloofwaardigste Schryvers en egte Gedenkstukken samengesteld, vol. XIV.* Amsterdam, 1794.
- Christophorus Wittichius, *Theologia Pacifica, in qua Varia Problemata inter Reformatos Theologos agitari solita ventilantur, simul Usus Philosophiae Cartesianae in diversis Theologiae partibus demonstratur, et ad Dissertationem Celeberrimi Viri, Samuelis Maresii, De abusu Philosophiae Cartesianae in rebus Theologicis et fidei, modeste respondetur.* Leiden, 1671.
- Ludovicus Wolzogen, *Orthodoxa Fides. Sive Adversus Johannem de Labadie Censura Censurae Medioburgensis in libellum de Interprete Scripturarum.* Utrecht, 1668.

4. Secundaire literatuur

- F. Akkerman/H.G. Hubbeling, The Preface to Spinoza's Posthumous Works 1677 and its author Jarig Jelles (c. 1619/1620-1683), in: *Lias* 6 (1979), p. 103-173.

- Allgemeine Deutsche Biographie* 46 vol., vol. XXI. Leipzig, 1875-1900.
- Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven, 1987.
- Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Parijs, 1950.
- J.R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eu-charistie chez Descartes et dom Desgabets*. Den Haag, 1977.
- J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*. Amsterdam, 1976 (1940).
- C. Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*. Nashville-New York, 1971.
- P.J. Barnouw, *Philippus van Limborch*. Diss. Groningen. Amsterdam, 1963.
- Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*. Göttingen, 1971.
- Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*. Nieuwkoop, 1977.
- Harold S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz (ed.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977, p. 111-134.
- Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge, 1984.
- C.J. Betts, *Early Deism in France. From the so-called "déistes" of Lyon (1564) to Voltaire's "Lettres Philosophiques" (1734)*. Den Haag, 1984.
- Jean-Marie Beyssade, *Création des vérités éternelles et doute métaphysique*, in: *Studia Cartesiana* 2. Amsterdam 1981, p. 86-105.
- Ernst Bizer, *Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), p. 306-372.
- S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland en Gelderland*, 2 vol. Amsterdam, 1857.
- N. van der Blom, *Van een glas en een vers of Johannes Sylvius en de Illustere School*, in: *Rotterdams Jaarboekje* 1976, p. 228-240.
- Emile Bréhier, *The creation of eternal truths in Descartes's system*, in: Willis Doney (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*. Londen-Melbourne 1968, p. 192-208.
- Norman O. Brown, *Philosophy and Prophecy. Spinoza's Hermeneutics*, in: *Political Theory* 14 (1986), p. 195-213.
- Wiep van Bunge, Monnikhoff, Deurhoff en Spinoza, in: Wim Klever (ed.), *Guestlectures and seminar papers on Spinozism. A Rotterdam series; no. 5*. Erasmus Universiteit Rotterdam, 1988.

- , A tragic Idealist: Jacob Ostens (1630-1678), in: *Studia Spinozana* 4 (1988), p. 263-279.
- , Johannes Bredenburg and the Korte Verhandeling, in: *Studia Spinozana* 4 (1988), p. 321-328.
- , On the early Dutch Reception of the *Tractatus theologico-politicus*, in: *Studia Spinozana* 5 (1989), p. 225-251.
- , Les premiers pas de Bredenburg vers le spinozisme, in: *Cahiers Spinoza* 6 (1990), (nog te verschijnen).
- , De Rotterdamse collegiant Jacob Ostens (1630-1678), in: *De zeventiende eeuw* 6 (1990), (nog te verschijnen).
- Roland Caillois, Spinoza et l'athéisme, in: Giancotti (ed.), *Spinoza*, p. 3-33.
- Joaquim de Carvalho, *Oróbio de Castro e o Espinosismo*. Lissabon, 1940.
- Rosalie L. Colie, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge, 1957.
- , Spinoza in England 1665-1730, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963), p. 183-219.
- John Cottingham (ed.), *Descartes' Conversation with Burman*. Oxford, 1976.
- Jan Anthony Cramer, *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme*. Diss. Utrecht, 1889.
- Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, 1988.
- J.L. van Dalen, Willem Laurensz. van Blijenbergh, in: *De Tijdspiegel* 1908 II, p. 344-371.
- R.J. Delahunty, *Spinoza*. Londen, 1985.
- Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. Parijs, 1968.
- , *Spinoza. Philosophie pratique*. Parijs, 1981.
- Paul Dibon, Scepticisme et orthodoxie réformée dans la Hollande du Siècle d'Or, in: Richard H. Popkin/Charles B. Schmitt (ed.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*. Wolfenbüttel 1987, p. 55-81.
- H. de Dijn, De God van Spinoza is geen persoonlijke God, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 70 (1978), p. 47-51.
- , Recensie Tosel, *op.cit.*, in: *Studia Spinozana* 1 (1985), p. 417-422.
- Herman de Dijn, Spinoza als bevrijdingsfilosoof. Omtrent Antonio Negri's Spinoza-interpretatie, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 48 (1986), p. 619-630.

- , Negri's spinozisme: een nieuwe bevrijdingsfilosofie?, in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 48 (1987), p. 41-51.
- Atilano Dominguez, La religion chez Spinoza, in: Wim Klever (ed.), *Guest-lectures and seminar papers on Spinozism. A Rotterdam Series*; no. 4. Erasmus Universiteit Rotterdam, 1987.
- , La morale de Spinoza et le salut par la foi, in: *La Revue philosophique de Louvain* 78 (1980), p. 345-364.
- Alan Donagan, Essence and the Distinction of the Attributes in Spinoza's Metaphysics, in: Marjorie Grene (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. Indiana 1973, p. 164-181.
- , *Spinoza*. New York, 1988.
- A.C. Duker, *Gisbertus Voetius* 3 vol. Leiden, 1897-1915.
- Stanislaus von Dunin Borkowski, Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus, in: *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 24 (1911), p. 61-98.
- , *Spinoza* 4 vol. Münster i.W., 1933-1936.
- A. Eekhof, *De zinspreuk In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*. Leiden, 1931.
- H.A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van kerk en staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden in zake godsdienst, drukpers en onderwijs gedurende de 17de eeuw*. Groningen, 1972.
- R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam. De kerk der hervorming in de gouden eeuw*. 3 vol. Amsterdam, 1965-1971.
- Andrew Cooper Fix, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the early Enlightenment*. Diss. Indiana, 1984.
- Andrew C. Fix, Angels Devils and Evil Spirits in Seventeenth Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants, in: *Journal of the History of Ideas* 50 (1989), p. 527-547.
- H. Florijn (ed.), *Hollandse Geloofshelden*. Utrecht, 1981.
- Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays Néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle. Première Partie*. Parijs, 1937.
- J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*. Leipzig, 1899.
- Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*. Parijs, 1946.
- Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, 1986.
- P. Geyl, *Oranje en Stuart 1641-1672*. Utrecht, 1939.
- , *Democratische tendenzen in 1672*. Amsterdam, 1950.

- Emilia Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*. Napels, 1985.
- , *Il Dio di Spinoza*, in: Giancotti (ed.), *Spinoza*, p. 35-50.
- Henry Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*. Parijs 1972 (1924).
- C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*. Den Haag, 1987.
- H.Y. Groenewegen, Een brief die de toepassing van het beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid onder de remonstranten raakt, in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* N.S.8 (1911), p. 97-106.
- , Het remonstrantisme in Rotterdam, in: *Rotterdam in den loop der eeuwen* 3 vol. II, 5. Rotterdam, 1966.
- S. Groenveld (ed.), *Daer de oranje-appel in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten 1675-1975*. Amsterdam, 1975.
- Aart de Groot, De Amsterdamse Collegiant Jan Cornelisz. Knol, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 10 (1984), p. 77-88.
- , Die erste niederländische Übersetzung des Rakower Katechismus (1659), in: Lech Szczuchi (ed.), *Socinianism and its Role in the Culture of the XVI th to XVIII th Centuries*. Warschau-Lodz, 1983.
- Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*. Hildesheim, 1968.
- A.H. Haentjens, *Simon Episcopius als apologet van het remonstrantisme in zijn leven en werken geschetst*. Diss. Leiden, 1899.
- , *Fragmenten uit de geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap*. Lochem, 1959.
- Errol E. Harris, Is there an esoteric doctrine in the Tractatus theologico-politicus? in: *Mededelingen XXXVIII vanwege het Spinozahuis*. Leiden, 1978.
- J. Hartog, Een echte collegiant, in: *De Gids* 56 (1892), p. 526-540.
- Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. Parijs, 1961 (1935).
- H.C. Hazewinkel, *Geschiedenis van Rotterdam* 3 vol. Amsterdam, 1940-1942.
- Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen, 1960.
- G.J. Hoenderdaal, Arminius en Episcopius, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 60 (1980), p. 203-235.
- Hubertus G. Hubbeling, Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden, in: Karlfried Gründer/Wilhelm Schmidt-Biggemann (ed.), *Spinoza*

- in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Heidelberg 1984, p. 149-180.
- , *Principles of the Philosophy of Religion*. Assen-Maastricht, 1987.
- H.G. Hubbeling, Philopater, une interprétation matérialiste de Spinoza en Hollande au 17e siècle, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 93 (1988), p. 188-207.
- William I. Hull, *Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam*. Lancaster, 1944.
- Serge Hutin, Henry More. *Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*. Hildesheim, 1966.
- C.B. Hylkema, *Reformateurs. Geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer Gouden Eeuw*. 2 vol. Groningen-Amsterdam 1978 (1900-1902).
- Gerrit H. Jongeneelen, Lambert ten Kate and historical Linguistics, in: *Historiographica Linguistica* (nog te verschijnen).
- Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford, 1989.
- S. Paul Kashap, *Spinoza and Moral Freedom*. Albany, 1987.
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*. Harlow, 1972 (1950).
- Wim N.A. Klever, Quasi aliquod automaton spirituale, in: *Giancotti* (ed.), *Spinoza*, p. 249-257.
- , De spinozistische prediking van Pieter Balling, in: *Doopsgezinde Bijdragen* N.R. 14 (1988), p. 55-85.
- Wim Klever, Spinoza interviewed by Willem van Blyenbergh, in: *Studia Spinozana* 4 (1988), p. 317-320.
- , *Voorbeschikking. De wetenschappelijke filosofie*. Nijmegen, 1989.
- W.N.A. Klever, Burchard de Volder (1643-1709), A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedral, in: *Lias* 15 (1988), p. 191-241.
- F.J.R. Knetsch, Pierre Jurieu. *Theoloog en politikus der refuge*. Diss. Leiden, Kampen 1967.
- Ronald A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Londen, 1987 (1950).
- W.P.C. Knuttel, Balthasar Bekker. *De bestrijder van het bijgeloof*. Groningen-Castricum, 1979 (1906).
- Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Parijs, 1969.
- Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn, 1982.

- W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland*. Leeuwarden, 1980 (Leiden, 1912).
- , De strijd om de belijdenis in de vereenigde Vlaamsche, Friesche en Hoogduitsche Gemeente te Utrecht, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 53 (1916), p. 145-195.
- Elisabeth Labrousse, *Bayle*. Oxford-New York, 1983.
- François Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*. Amsterdam-Maarssen, 1986.
- Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. Parijs, 1988 (1945).
- Aharon Lichtenstein, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*. Cambridge (Mass.), 1962.
- J. Lindeboom, *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme*. Huis ter Heide, 1929.
- André Malet, *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*. Parijs, 1966.
- Clasina Manusov, *Spinoza en de erfenis van Jacob Boehme*, in: *Mededelingen LI vanwege het Spinozahuis*. Leiden, 1987.
- Géraldine Maréchal, *Les retombées de la Vie de Philopater dans la République néerlandaise de la fin du XVII^e siècle*, in: *Les Études Philosophiques* (1987), p. 393-408.
- Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Parijs, 1981.
- , *De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz*, in: *XVII^e Siècle* 147 (1985), p. 143-164.
- , *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*. Parijs, 1986.
- F.J. van der Mark (ed.), *Frans Kuyper, De Filosoferende Boer*. Doctoraalscriptie Faculteit der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam 1988 (ongepubliceerd).
- Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Parijs, 1971.
- Thomas Arthur McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676: the New Science and the Calvinist Counter-Reformation*. Diss. Pennsylvania, 1976.
- H.W. Meihuizen, *Collegianten en doopsgezinden*, in: Groenveld (ed.), *Daer de oranje-appel in de gevel staat*, p. 83-105.

- , *Galenus Abrahamsz. 1622-1706. Strijder voor een onbepaalde verdraagzaamheid en verdediger van het Dopers spiritualisme*. Haarlem, 1954.
- K.O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*. Utrecht, 1980 (1896).
- J. Melles, *Joachim Oudaan, heraut der verdraagzaamheid*. Utrecht, 1958.
- Robert Misrahi, L'athéisme et la liberté chez Spinoza, in: *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), p. 217-230.
- H.C.H. Moquette, Gehate Rotterdamse regenten in 1672, in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1919, p. 65-77.
- Pierre-François Moreau, Spinoza et le Jus circa sacra, in: *Studia Spinozana* 1 (1985), p. 335-344.
- Georges J.D. Moyal, Veritas aeterna, Deo volente, in: *Les Études Philosophiques* 4 (1987), p. 463-487.
- D. Nauta, *Samuel Maresius*. Diss. V.U. Amsterdam, 1935.
- Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Parijs, 1982.
- Douglas Nobbs, *Theocracy and Toleration. A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*. Cambridge, 1938.
- F.D.O. Obreen, De oorsprong der namen van sommige straten en stegen te Rotterdam, in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1892, p. 226-230.
- Zbigniew Ogonowski, Der Sozinianismus und die Aufklärung, in: Paul Wrzecionko (ed.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1977, p. 78-156.
- J.C. Okkema, *Inventaris van de archieven van de remonstrants-geformeerde gemeente te Rotterdam*. Gemeentelijke Archiefdienst Rotterdam, 1972.
- C.A. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*. Cambridge, 1980 (1969).
- Michael John Petry, Kuyper's analysis of Spinoza's axiomatic method, in: Konrad Cramer/Wilhelm G. Jacobs/Wilhelm Schmidt-Biggemann (ed.), *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*. Wolfenbüttel 1981, p. 231-241.
- John Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*. Leiden, 1982.
- Richard Popkin, The High-road to Pyrrhonism, in: *The High-road to Pyrrhonism*. San Diego 1980, p. 11-37.
- Richard H. Popkin, The first published discussion of a central theme in Spinoza's Tractatus, in: *Philosophia* 17 (1987), p. 101-109.

- , *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, 1984.
- Joseph Prost, *La philosophie à l'académie protestante de Saumur (1606-1685)*. Parijs, 1907.
- I.S. Revah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. Parijs, 1959.
- Johan A. van Reyn, Benjamin Furly. Engels koopman (en meer!) te Rotterdam, 1636-1714, in: *Rotterdams Jaarboekje* 1985, p. 219-246.
- W.A. van Rijn, Genealogie van het geslacht Oudaen, in: *De Nederlandsche Leeuw* 49 (1931), kol. 137-143.
- , Genealogie van het Rotterdamsche Bredenburg, in: *De Nederlandsche Leeuw* 52 (1934), kol. 280-283.
- Geneviève Rodis-Lewis, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*. Parijs, 1985.
- H.C. Rogge, *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd*. 3 vol. Amsterdam, 1874-1876.
- , *Catalogus van handschriften in de bibliotheek der remonstrantsch-gereformeerde gemeente te Rotterdam*. Amsterdam, 1869.
- G.W. Roldanus, Adriaen Paets, een republikein uit de nadagen, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 50 (1935).
- Beatrice K. Rome, Created truths and causa sui in Descartes, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 1956, p. 66-78.
- P.T. van Rooden/J.W. Wesselius, The Early Enlightenment and Judaism: The "Civil Dispute" between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro (1687), in: *Studia Rosenthaliana* 21 (1987), p. 140-153.
- D.J. Roorda, Rotterdam in het Rampjaar, in: *Rond Prins en Patriciaat*. Weesp 1984, p. 68-78 (ook in: *Rotterdams Jaarboekje* 1973, p. 290-304).
- Aubrey Rosenberg, *Tyssot de Patot and his work 1655-1738*. Den Haag, 1972.
- Jeffrey Burton Russell, *Satan. The Early Christian Tradition*. Ithaca-Londen, 1981.
- , *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*. Ithaca-Londen, 1986.
- Giuseppa Saccaro Battisti, Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza. Entre kabbale et scolastique: à propos de la création 'ex nihilo', in: *Archives de Philosophie* 51 (1988), p. 55-73.
- Walther Schneider, *Adam Boreel. Sein Leben und seine Schriften*. Diss. Bonn, Giessen 1911.
- Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der prak-*

- tischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius. Hildesheim-New York, 1971.
- Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. München 1966.
- Cornelis W. Schoneveld, Some Features of the Seventeenth-Century Editions of Hobbes's *De Cive* Printed in Holland and Elsewhere, in: J.G. van der Bend (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man. Proceedings of the Hobbes Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, september 1979)*. Amsterdam 1982, p. 125-142.
- G.D.J. Schotel, *Kerkelijk Dordrecht, eene bijdrage tot de geschiedenis der vaderlandsch Hervormde Kerk, sedert het jaar 1572*. 2 vol. Utrecht, 1851-1854.
- Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg, 1987.
- Maria Emanuela Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*. Milaan, 1988.
- Christiaan Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw*. 2 vol. Leiden, 1873-1874.
- Barbara Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England. A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law and Literature*. Princeton, 1983.
- Heine J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*. Diss. Groningen, Assen-Maastricht 1988.
- H. Siebrand, On the Early Reception of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* in the Context of Cartesianism, in: C. de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*. Amsterdam 1984, p. 214-225.
- G.J. Sirks, *Arminius' pleidooi voor de vrede in de kerk*. Lochem, 1960.
- J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden*. Haarlem, 1914.
- , *De Rijnsburgse collegianten*. Utrecht, 1980 (1895).
- Alfred Soman, Arminianism in France: the d'Huisseau Incident, in: *Journal of the History of Ideas* 31 (1967), p. 597-600.
- Jan Sperna Weiland, La Théodicée, c'est l'athéisme, in: *Archivio di Filosofia* 56 (1988), p. 37-50.

- L. Spruit, De scheiding tussen theologie en filosofie volgens Spinoza in het licht van diens epistemologie, in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 38 (1984), p. 143-159.
- Richard Stauffer, *L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la Réunion des Chrétiens (1670-1671)*. Parijs, 1969.
- Wessel Stoker, *De christelijke godsdienst in de filosofie van de Verlichting. Een vergelijkend onderzoek over de geloofsverantwoording in het denken van Locke, de deïsten, Lessing en Kant*. Diss. V.U. Amsterdam, Assen 1980.
- Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinoza's als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. Berlijn, 1930.
- , How to study Spinoza's Theologico-political Treatise, in: *Persecution and the art of writing*. Greenwood Press 1973 (1952), p. 142-201.
- C.L. Thijssen-Schoute, Lodewijk Meyer en diens Verhouding tot Descartes en Spinoza, in: *Uit de Republiek der Letteren. Elf Studieën op het gebied van de ideeëngeschiedenis van de gouden eeuw*. Den Haag 1967, p. 173-194.
- C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*. Utrecht, 1989 (1954).
- Léon Tolmer, *Pierre-Daniel Huet (1630-1721) Humaniste-physicien*. Bayeux, 1949.
- André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Parijs, 1984.
- M.M. Toth-Ubbens (ed.), *De Predicatie van 't lang-hayr, Gedaan door een voornaam Gods-geleerde binnen een aanzienlijken stad genaemt * * **. Utrecht, 1973.
- J.H.W. Unger, Lijst van rectoren, conrectoren en praerectoren aan de Latijnse School te Rotterdam (1500-1884), in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1948, p. 212-217.
- Theo Verbeek, René Descartes et Martin Schoock. *La Querelle d'Utrecht*. Parijs, 1988.
- J. Vercruysse, *Voltaire et la Hollande*. Genève, 1966.
- Jeroom Vercruysse, Frans Kuyper (1629-1691) ou les ambiguïtés du christianisme libéral hollandais, in: *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* 3-4 (1974), p. 213-241.
- , "Bibliotheca fratrum polonorum." Histoire et bibliographie, in: *Ordrozenie i reformacja w polsce* 21 (1976), p. 197-212.

- J.H.M. Verkuijl-van den Berg, Het archief van de Oranjeappel, in: Groenveld (ed.), *Daer de orangie-appel in de gevel staat*, p. 151-189.
- Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Parijs 1982 (1954).
- J.J.V.M. de Vet, *Pieter Rabus (1660-1702). Een wegbereider van de Noordnederlandse Verlichting*. Diss. Nijmegen, Amsterdam 1980.
- K. Vos, Bijdrage tot kennis van de woelingen in 1672, in: *De Zondagsbode. Doopsgezind weekblad* 11 (1898), p. 160.
- , Sociniaansche bewegingen onder de doopsgezinden in de 17e eeuw, in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* NS 11 (1914), p. 332-341.
- , De doopsgezinde gemeente, in: *Rotterdam in den loop der Eeuwen* vol. II, 4. Rotterdam, 1907.
- W. de Vries, Nakomelingen van Pieter Adriaansz. Karre, in: *De Nederlandsche Leeuw* 55 (1937), p. 147-161.
- Ernestine G.E. van der Wall, Petrus Serrarius (1600-1669) et l'interprétation de l'Écriture, in: *Cahiers Spinoza* 5 (1984-1985), p. 187-217.
- E.G.E. van der Wall, *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*. Diss. Leiden, 1987.
- Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. New Haven, 1973 (1958).
- E. Wiersum, Grafschriften uit de Prinsenkirk, in: *Rotterdamsch Jaarboekje* 1912, p. 7-52.
- , *Het archief der Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam*. Z.pl., z.jr.
- Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism. Socinianism and its Antecedents*. Cambridge (Mass.), 1946.
- Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Parijs, 1965.
- S.B.J. Zilverberg, Jan Pieterszoon Beelthouwer († 1603-† 1669) en de joden, in: *Studia Rosenthaliana* 3 (1969), p. 156-167.
- , *Dissidenten in de Gouden Eeuw*. Weesp, 1985 (1971).

REGISTER

- Aa, A. van der 257
 Aa, W. van der 69-71, 85
 Acontius, J. 52
 Adam, C. 257
 Adelung, J. 78, 267
 Aelbertse 27
 Akkerman, F. 80, 128, 191, 257, 276
 Aldendorp, G. van 78, 257, 264, 270, 273
 Allison, H. 176, 277
 Alquié, F. 99, 125, 257, 277
 Alting, H. 143
 Andlo, P. ab (= Mansvelt, R. van) 104, 126, 169, 267
 André, M. 231, 267
 Andriesz., J. 78, 264, 270, 273
 Antonides van der Goes, J. 234, 269
 Apostool, S. 11, 13
 Appeldooren, P. 261
 Aristoteles 52, 206
 Arkel, K. van 229, 237, 268
 Arminius, J. 12, 25, 26, 75, 81, 280
 Armogathe, J.-R. 125, 277
 Arnoldus, N. 128, 268
 Asse, Van 16
 Aubert de Versé, N. (zie ook onder Serbaltus Sartensis, L.) 198, 200-205, 207, 208, 224, 229, 230, 268, 274
 Augustinus 124
 Bakhuizen van den Brink, J. 82, 237, 277
 Balen, M. 79, 268
 Balling, P. 80, 111, 184, 190, 265, 281
 Bangs, C. 75, 276
 Barnouw, P. 81, 232, 277
 Barth, H.-M. 174, 277
 Barth, K. 84, 279
 Batelier, J. 27, 28, 55, 143-145, 147, 151, 160, 161, 169, 170, 212, 239, 250, 268

Bayle, P. 5, 159, 173, 178, 188, 189, 191, 200, 229, 236, 243, 246,
 268, 269, 281
 Beachy, A. 191, 277
 Beelthouwer, J. 128, 184-190, 240, 268, 287
 Bekker, B. 126, 171, 224, 236, 268, 281
 Bellarminus, R. 197
 Bend, J. van der 129, 285
 Bender, H. 83, 277
 Bennett, J. 159, 173, 277
 Betts, C. 130, 277
 Beyssade, J.-M. 125, 277
 Beza, T. 197
 Bie, J. de 257
 Bizer, E. 126, 277
 Blaupot ten Cate, S. 54, 83, 277
 Blok, P. 257
 Blom, N. van der 171, 277
 Blyenberg, W. van 40-44, 79, 80, 109, 143-146, 148-151, 160, 161, 170,
 171, 239, 244, 250, 268, 278, 281
 Boehme, J. 190, 282
 Boreel, A. 6, 10, 13, 14, 72, 90, 117, 118, 129, 184, 223, 265, 269,
 284
 Borstius, Jacobus 20, 22, 26, 34, 68, 70, 74, 85, 86, 259, 262
 Borstius, Johannes 70
 Bos, B. 266
 Boulainvilliers, H. de 231, 270
 Brandt, G. 32, 76, 234, 269, 274
 Bredenburg, C. 71
 Bredenburg, J. passim
 Bredenburg jr., J. 180, 189, 219, 227
 Bredenburg, J.P. 46
 Bredenburg, P. 84, 177, 183, 192-194, 219, 221, 222, 227, 237, 264,
 267
 Breen, D. de 10
 Bréhier, E. 125, 277
 Brown, N. 174, 277
 Burman, F. 81, 100, 269, 278
 Bye, J. de 83
 C.B. 237, 274

Cabrolus, B. 77, 273
 Caillois, R. 175, 278
 Calvijn, J. 25, 39, 84, 86, 279
 Carvalho, J. de 230, 278
 Cassander, G. 52
 Charles-Daubert, F. 173, 189, 269
 Cherbury, H. van 99
 Clerc, J. le 204, 212
 Clerselier, C. 102
 Coccejus, J. 11
 Cohen Herrera, A. 189, 284
 Colerus, J. 46, 81, 159, 173, 231, 269, 270
 Colie, R. 232, 234, 236, 278
 Comans, M. 10, 33, 77
 Conway, lady 235
 Coornhert, D. 10
 Corenhart, H. 33, 77
 Cottingham, J. 125, 269
 Couwenhoven, J. van 27, 28
 Cramer, J. 127, 278
 Cramer, K. 122, 283
 Crell, J. 95, 229, 272, 275
 Crommeny, P. 193
 Cuffeler, A. 231, 232, 269
 Cuperus, F. (= Kuyper, F.) 90, 123, 190, 269, 270, 273
 Cupus, P. 16, 26
 Curcellaeus, S. 49, 51, 52, 74
 Curley E. 125, 176, 189, 278
 Dale, A. van 265
 Dalen, J. van 79, 278
 Dane, D. 70
 Dekker, A. 235, 266
 Delahunty, R. 175, 176, 278
 Deleuze, G. 79, 189, 278
 Demaiseaux, P. 189
 Descartes, R. 41, 43, 48, 49, 80, 96-112, 121, 125-127, 129, 148, 149,
 158, 160, 161, 163, 171, 178, 197, 203, 214, 245, 246, 254, 257, 277,
 278, 280, 282, 284, 286
 Desgabets, R. 125, 277

Deugd, C. de 171, 285
 Deurhoff, W. 163, 174, 277
 Dibon, P. 126, 278
 Dijn, H. de 174, 175, 278
 Dinet, J. 99, 100
 Doiley, O. 232
 Domanski, J. 124, 270
 Dominguez, A. 174, 279
 Donagan, A. 165, 173, 175, 279
 Doney, W. 125, 277
 Duijkerius, J. 82, 150, 163, 171, 174, 270
 Duker, A. 169, 279
 Dunin Borkowski, S. von 90, 123, 146, 170, 279
 Dyk, J. van 265
 E.V.S.V.D.G.S. 223, 224, 236, 270
 Eekhof, A. 82, 279
 Elzevier 200
 Ende, K. van de 89
 Engelen, E. van 81, 143, 144, 169
 Enno van Gelder, H. 72, 74, 279
 Episcopius, S. 12, 14, 17, 18, 20, 25, 26, 32, 33, 41-43, 48, 49, 51, 52, 67, 69, 73-76, 79, 80, 82, 83, 87, 89, 188, 212, 214, 224, 225, 241, 243, 244, 247, 248, 253, 259, 270, 280
 Erasmus 52, 284
 Essenius, A. 78, 270
 Evenhuis, R. 72, 279
 Ezra 185, 214
 Fabritius ab Aquapendente, H. 77, 273
 Fénelon, F. de Salignac de la Mothe- 204, 231, 270
 Fernelius, J. 77, 273
 Fijne, Passchier de 55, 65, 83, 143, 260, 262
 Fijne, Pieter de 55, 56, 65
 Fix, A. 72, 73, 117, 128-130, 190, 191, 236, 279
 Florijn, H. 74, 279
 Francès, M. 77, 279
 Franck, S. 10
 Freudenthal, J. 171, 279
 Friedmann, G. 129, 279
 Funkenstein, A. 125, 168, 279

Furly, B. 92, 123, 263, 281, 284
 Galenus, A. 6, 13, 33, 63, 73, 90, 95, 118-121, 130, 177, 193, 222, 235, 264-266, 270-275, 283
 Gassendi, P. 102
 Gebhardt, C. 257
 Geel, J. van 198, 200, 209, 221, 222, 227, 229, 235, 237, 264, 267, 268, 276, 274
 Gentman, C. 38, 39, 42, 78, 79, 87, 225, 268, 270, 273
 Gerhardt, G. 233, 271
 Gerrits, M. 234, 274
 Geyl, P. 84, 85, 279
 Giacchetti, E. 174, 175, 280, 281
 Glazemaker, J. 81, 271
 Gouhier, H. 104, 125, 126, 280
 Graafland, C. 84, 279
 Graevius, J. 169, 271
 Grene, M. 175, 279
 Groenewegen, H. 74-76, 280
 Groenveld, S. 77, 228, 280, 282, 287
 Grotius, H. 52, 68, 112-114
 Groot, A. de 13, 73, 257, 280
 Groot, P. de 68, 69, 85
 Gründer, K. 173, 280
 Gueroult, M. 165, 175, 176, 190, 280
 H.A. 265
 Haan, P. de 235, 266
 Haentjens, A. 73, 75, 82, 232, 280
 Haes, F. de 85
 Havershoeck, J. 77
 Harris, E. 174, 280
 Hartigveld, J. 14, 15, 17, 18, 25, 27, 32, 34, 53, 56, 57, 62-65, 69, 71, 85, 89, 91, 123, 220, 241, 243, 262, 263
 Hartog, J. 84, 280
 Hartsoecker, C. 45, 57, 63, 76, 81, 85, 171, 212
 Hazard, P. 243, 280
 Hazewinkel, H. 85, 280
 Heidanus, A. 11, 12, 41, 42, 49, 79, 80, 82, 107, 127, 128, 144, 150, 261, 262, 270, 271, 278
 Henrich, D. 189, 280

Heuven, A. van 78, 264, 270, 273
 Hobbes, T. 91, 112-115, 129, 214, 262
 Hoenderdaal 12, 73, 84, 280
 Holthenus, A. 16
 Hubbeling, H. 80, 82, 159, 171, 173, 180, 189, 191, 257, 276, 280, 281
 Huet, P.D. 213-215, 233, 252, 271, 286
 Huisseau, I. d' 47-50, 52, 54, 58, 60, 65-67, 81-83, 98, 105-107, 112, 127, 224, 248, 271, 285, 286
 Hull, W. 123, 281
 Hutin, S. 234, 281
 Huttenus, U. 52
 Huygen, J. 220
 Huyghens, C. 100, 234, 272
 Hylkema, C. 72, 122, 190, 191, 281
 Israel, M.b. 213
 J.M.G.V.S. 198-201, 203, 207, 208, 229, 271
 Jacobs, W. 122, 283
 Jager de Jonge, De 77
 Jansen, A. 237, 274
 Jelles, J. 151, 184, 187, 188, 191, 228, 240, 271, 276
 Jeyesz., J. 265
 Jöcher, C. 78, 267, 271
 Jongeneelen, G. 228, 281
 Joosten, L. 231
 Junius 52
 Jurieu, P. 48, 82, 83, 201, 224, 225, 236, 253, 271, 281
 Juvenalis 74
 Kant, I. 130, 286
 Kaplan, Y. 230, 281
 Karre, P. 75, 287
 Kashap, S. 176, 281
 Kate, L. ten 228, 281
 Kelly, J. 82, 84, 281
 Klever, W. 80, 120, 128, 130, 174, 190, 233, 277, 279, 281
 Klinkhamer, L. 54, 57, 62, 81, 83, 92, 192, 220-223, 226, 235, 236, 260, 264, 265, 271, 275
 Knetsch, F. 82, 229, 236, 281
 Knol, J. 12, 13, 73, 280
 Knox, R. 232, 281

Knuttel, W. 236, 257, 281
 Kodde, Fam. van der 9, 55-57, 65, 143
 Kodde, J. van der 56
 Kodde, M. van der 56
 Koker, J. de 228
 Kolakowski, L. 72, 73, 81, 84, 98, 105, 115, 125, 126, 128-130, 133, 153, 159, 167, 172, 180, 189-191, 196, 224, 228, 236, 242, 281
 Kooch, J. van de 265
 Kraus, H.-J. 173, 281
 Kregelings, M. 18
 Kuyper, F. (zie ook onder Cuperus, F.) 12, 13, 87-98, 105, 110, 112, 115, 122-124, 129, 172, 177, 182-184, 189, 192-196, 198, 199, 203, 204, 207, 208, 214, 216, 218-223, 225-228, 234-236, 240, 241, 249, 250, 253, 263, 265-267, 272, 282, 283, 286
 Kühler, W.J. 12, 72, 75, 78, 122, 124, 282
 Labadie, J. de 108, 127, 276
 Labrousse, E. 236, 282
 Lagrée, J. 127, 272
 Lakens, D. 27, 28
 Lami, F. 230, 270
 Lansbergen, S. sr. 14, 17-20, 27-30, 46, 76, 273
 Lansbergen, S. jr. 16-20, 27-30, 32, 46, 76, 273
 Laplanche, F. 126, 128, 282
 Laporte, J. 103, 125, 236, 282
 Lechler, G. 130
 Leibniz, G. von 125, 129, 162, 171, 233, 270, 279, 282
 Lemmerman, A. 90, 93, 123, 182, 193-196, 198, 199, 207-209, 211, 214, 216, 220-223, 226-229, 231, 235, 251, 253, 263, 266, 271, 272
 Lessing, G. 130, 286
 Lichtenstein, A. 234, 282
 Limborch, P. van 45, 74, 81, 143-145, 160, 169, 171, 173, 174, 198, 204, 207, 209-215, 218, 219, 223, 231-233, 235, 240, 248, 250, 252, 263, 264, 266, 272, 277, 284
 Lindeboom, J. 72, 282
 Livius 128
 Locke, J. 130, 286
 Lodewijk XIV 213
 Loosjes, J. 257
 Lubienitzki, S. 85

Luther, M. 124
 Lutz, H. 83, 277
 Luycken, C. 260
 M.A. 265
 Maimonides 132
 Malebranche, P. 125, 171, 282
 Malet, A. 173, 282
 Mansvelt, R. van (zie ook onder Andlo, P. ab) 104, 143-146, 148-151, 160, 161, 169-171, 239, 250, 267, 271, 272
 Manusov, C. 190, 282
 Maréchal, G. 171, 282
 Maresius, S. 103, 104, 126, 128, 143, 144, 169, 267, 268, 272, 276, 283
 Marion, J.-L. 125, 171, 282
 Mark, F. van der 122, 282
 Matheron, A. 161, 162, 174, 282
 Mathisius, A. 16, 18, 26, 73
 Matthijsen, J. 198
 Maurik, W. van 37, 38, 78, 264, 270, 273
 McGahagan, T. 127, 170, 282
 Meer, T. van der 72, 272
 Meihuizen, H. 72, 282
 Meinsma, K. 41, 44, 72, 77, 79, 80, 173, 174, 185, 190, 232, 283
 Melchior, J. 143-145, 168, 169, 239, 250, 261, 272
 Melles, J. 77, 80, 81, 85, 86, 283
 Mersenne, P. 99, 100, 171
 Meulman, J. 257
 Mey, J. de 82, 261
 Meyer, L. 91, 105-110, 112, 123, 127, 128, 132, 134, 151, 186, 232, 233, 272, 286
 Meyer, W. 236, 237, 262, 273
 Mignini, F. 80, 130, 257
 Misrahi, R. 174, 283
 Moerbeek, J. 234, 274
 Molhuysen, P. 257
 Molinaeus, J. 51, 52, 65, 67, 83, 84, 273
 Monnikhoff, J. 174, 277
 Moquette, H. 85, 283
 More, H. 218, 219, 234-236, 267, 273, 281, 282

Moreau, P.-F. 127, 167, 173, 189, 269, 272, 283
 Moyal, G. 125, 283
 Mozes 70, 149, 150, 214, 232
 Mustelius, V. 77, 123
 Naeranus, I. 70, 133
 Naeranus, J. 14, 16, 18-20, 26, 28-34, 53, 67, 68, 76, 84, 212, 241, 243, 259, 260, 273
 Naeranus, J. (predikant) 76, 81
 Naeranus, S. 70
 Naeranus, T. 70
 Nauta, D. 126, 257, 283
 Negri, A. 161, 167, 174, 279, 283
 Nobbs, D. 73, 283
 Nijmegen, E. van 14, 15, 71, 73, 122, 227, 228, 231, 237, 273
 Obreen, F. 81, 283
 Ogonowski, S. 124, 269, 273, 283
 Okkema, J. 74, 75, 283
 Oldenbarnevelt, J. van 70
 Oldenburg, H. 152, 160
 Oliviersz., J. 15, 73
 Oranje, W. van 68-70, 262, 272
 Orobio de Castro, J. 204-208, 230, 231, 245, 252, 254, 273, 278, 281, 284
 Ostens, J. 33-46, 69-71, 74, 77-80, 87, 95, 103, 109, 126, 144, 146, 147, 150, 160, 176, 225, 227, 241, 243, 247, 248, 259, 273, 274, 278
 Oudaen, A. 46
 Oudaen, C. 46
 Oudaen, F. 56
 Oudaen, J. 18, 44, 46, 47, 56, 64, 65, 70, 76, 77, 83, 85, 86, 227, 234, 235, 237, 241, 262, 264, 267, 274, 283
 Oudaen, M. 234, 269
 Paets, A. 14, 15, 20-26, 29, 34, 50, 53, 68, 73, 75, 76, 212, 241, 243, 259, 260, 284
 Patrides, C. 232, 283
 Paulus 139, 140, 149, 173, 197, 210, 222, 232
 Pean, R. 81, 271
 Pesser, Fam. 15
 Pesser, J. 68-70, 76, 85
 Pesser, M. 26

Petrejus, A. 22-25, 30, 68, 259, 260
 Petry, M. 80, 122, 124, 172, 234, 257, 283
 Plato 52
 Platt, J. 67, 73, 84, 283
 Polybius 128
 Pontanus, I. 51, 63, 264
 Poot, H. 237, 274
 Popkin, R. 126, 144, 169, 233, 243, 278, 283
 Prado, J. de 230
 Frost, J. 48, 82, 284
 Rabus, P. 80, 287
 Raemburg, J. 33, 77
 Revah, I. 230, 284
 Reyn, J. van 123, 284
 Reyndertsz., P. 220
 Ridderus, F. 123, 274
 Rijn, W. van 81, 86, 284
 Rodis-Lewis, G. 125, 284
 Röell, J. 264
 Rogge, H. 73-76, 81, 169, 170, 284
 Roldanus, C. 73, 84, 284
 Rome, B. 125, 284
 Rooden, P. van 231, 284
 Rooleeuw, A. 220, 235
 Roorda, D. 68, 84, 85, 284
 Rosenberg, A. 230, 284
 Rotermund, H. 78, 267
 Rues, S. 71, 123, 235, 274
 Russell, J. 124, 284
 Saccaro Battisti, G. 189, 284
 Salomo 173
 Sandius, C. 78, 80, 85, 274
 Schlichting, J. 274
 Schmidt-Biggemann, W. 122, 173, 280, 283
 Schmitt, C. 126, 278
 Schneider, W. 72, 129, 284
 Schneiders, W. 129, 284
 Scholder, K. 124, 127, 285
 Schoneveld, C. 129, 285

Schoockius, M. 103, 104, 126, 143, 286
 Schotel, G. 74, 285
 Schröder, W. 171, 173, 285
 Schuyt, W. 236, 274
 Scribano, M. 123, 229, 285
 Seneca 74
 Sepp, C. 127, 285
 Serbaltus Sartensis, L. (= Aubert de Versé, N.) 200, 229, 230, 274,
 275
 Serrarius, P. 128, 274, 287
 Sextus Empiricus 243
 Shapiro, B. 232, 285
 Siebrand, H. 129, 159, 160, 163, 168, 169, 171, 173, 175, 180, 189,
 190, 191, 285
 Sigismund III 11
 Sirks, G. 75, 82, 285
 Snee, J. van 57, 72-74, 83, 84, 122, 192, 228, 285
 Smout, P. 192-194, 214, 215, 218, 220, 221-223, 225-227, 233, 235,
 236, 263, 264, 266, 267, 275
 Socinus, F. 11, 19, 39, 67, 91, 94, 95, 201, 229, 249, 272
 Soman, A. 81, 285
 Somer, G. 72, 275
 Sonsom, G. 77
 Sperna Weiland, J. 174, 285
 Spinoza, B. de passim
 Spruit, L. 174, 286
 Spruyt, D. 13, 63, 73, 264, 265, 275
 Stapel, C. 123, 216, 234, 274
 Stauffer, R. 47, 48, 81, 82, 286
 Stegmann, J. 95, 124, 269, 275
 Steyn, A. 77
 Stoker, W. 130, 286
 Stol, B. 91, 92, 129, 183, 266
 Stoupe, J.-B. 82, 275
 Strauss, L. 161, 173, 286
 Suarez, F. 205, 206, 231, 267
 Suchtelen, G. van 80, 257
 Suchtelen, N. van 80, 257
 Suderman, W. 71, 86

Swichtenheuvel, J. 73, 275
 Sylvius, J. 151, 171, 277
 Szczuchi, L. 73, 280
 Tannery, P. 257
 Taurinus, J. 52
 Tertullianus 124, 242, 253
 Thijssen-Schoute, C. 82, 107, 126, 127, 286
 Thomas 231
 Thomasius, C. 129, 285
 Tolmer, L. 233, 286
 Tosel, A. 161, 173, 174, 278, 286
 Toth-Ubbens, M. 74, 286
 Triglandius, J. 11
 Trinius, J. 169, 275
 Troeltsch, E. 130
 Tschirnhaus, E. von 129, 162
 Tyssot de Patot, S. 230, 284
 Unger, J. 171, 286
 Uytenbogaert, J. 12, 25, 52, 75, 284
 V., K.v. 72, 275
 Veerom, G. 33, 77
 Vekeman, H. 130, 275
 Velthuysen, L. van 107, 108, 126, 127, 146, 147, 176, 160, 173, 174, 212, 275, 276
 Velzen, G. van 14, 15, 17, 18, 25, 27, 32, 34, 53, 56
 Verbeek, T. 104, 126, 286
 Verburg, J. 15, 17, 18, 27, 32, 34, 46, 53, 65, 74, 76, 83, 86, 193, 194, 199, 200, 209, 210, 219, 220-223, 227, 235, 237, 241, 243, 263, 266, 267, 274
 Verburg, K. 234, 269
 Vercruysse, J. 73, 122, 123, 173, 286
 Verkuijl-van den Berg, J. 228, 287
 Vernière, P. 202, 229, 230, 233, 287
 Verwer, A. 228, 275
 Vet, J. de 80, 287
 Vianen, D. van 220
 Voetius, G. 38, 103, 143, 169, 279
 Vogelsangh, R. 128, 275
 Volder, B. de 233, 281

Volkelius, J. 97, 199, 203, 208, 224, 229, 251, 276
 Voltaire 130, 159, 173, 277, 286
 Vos, K. 74, 79, 86, 287
 Vries, W. de 75, 287
 Vroombrouck, A. 46
 W.C.L. 72, 276
 Waerts, J. 17, 21, 30, 31, 32, 76, 259
 Waeyen, J. vander 127, 276
 Wagenaar, J. 85, 276
 Wall, E. van der 72, 128, 287
 Wesselius, J. 231, 284
 Westbergen, G. van 79
 Westerbrink, A. 257
 Westfall, R. 232, 287
 Wicellius, G. 52
 Wiersum, E. 77, 81, 287
 Wijngaerdt, T. van den 261
 Wilbur, E. 72, 287
 Wiszowaty, A. 94, 95, 124, 251, 273
 Wit, C. de 234, 274
 Witt, Gebr. de 70
 Wittichius, C. 103, 104, 107, 126, 144, 149, 150, 159, 170, 197, 244,
 276
 Wittichius, J. 159, 264
 Wolzogen, J. 271
 Wolzogen, L. 107, 108, 127, 128, 261, 276
 Wrzecionko, P. 124, 283
 Wulp, J. van der 257
 Ysbrands 70
 Zac, S. 161, 162, 173, 287
 Zilverberg, S. 72, 128, 190, 287

CURRICULUM VITAE

Jhr. Louis van Bunge werd op 22 mei 1960 geboren te 's-Gravenhage. In 1978 deed hij eindexamen ongedeeld VWO aan de Gemeentelijke Scholengemeenschap Woensel te Eindhoven. Hij studeerde filosofie aan de Rijksuniversiteit Utrecht en sloot zijn studie in 1984 af met een doctoraalscriptie over John Locke. Na zijn militaire dienstplicht te hebben vervuld, werd hij in september 1986 door de Faculteit der Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam aangesteld als assistent in opleiding. Zijn roepnaam is Wiep.

